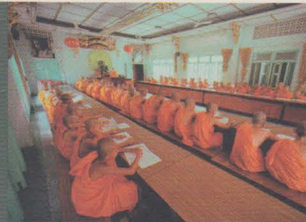



# DİN SOSYOLOJİSİ





Prof. Dr. Abdurrahman KURT


DORA

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

# DİN SOSYOLOJİSİ

**Prof. Dr. Abdurrahman KURT**

U.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi öğretim üyesi olan Abdurrahman Kurt, 15 Ağustos 1959'da Samsun'da doğdu. 1982'de 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre Balıkesir İmam-Hatip Lisesi'nde meslek dersleri öğretmeni olarak görev yaptı. 1985'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'ndan Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1996'da yardımcı doçent, 2003'de doçent ve 2009'da profesör unvanını aldı. Halen aynı Fakülte'de öğretim üyeliği görevine devam eden A. Kurt'un yayınlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, U.Ü. Basımevi, Bursa, 1998; *İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*, Emin Yayınları, Bursa, 2009; *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Emin Yayınları, Bursa, 2009; *İslam Çalışma Ahlâkı*, Emin Yayınları Bursa, 2009; *Kutsalın Yorumu*, (W. Paden'den çeviri), Sentez Yayınları, Bursa, 2008.

**k_abdurrahman@hotmail.com**

# DİN SOSYOLOJİSİ

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

DORA
Bursa – 2011

DORA YAYINLARI

# Din Sosyolojisi

**Prof. Dr. Abdurrahman KURT**

Sayfa Tasarımı: DORA Basım Yayın
Kapak Tasarım: Önder AYDOĞMUŞ
Baskı Cilt: Star Ajans Ltd. Şti.
Sertifika No: 15366

ISBN: 978-605-4118-96-0



1. Baskı 2011, 288 sh./ 140 x 210 mm






Altıparmak Mah. Bozkurt Cad. Avdan Apt. 10/1
Osmangazi / BURSA
Tel : 0.224 221 38 39
Fax : 0.224 220 36 73
Tel : 0.224 220 36 73
www.dorayayincilik.com.tr

# ÖNSÖZ

*İnsanlığın var oluşundan beri din-toplum ilişkileri, her zaman üst düzeyde ilgi çeken konuların başında yer almıştır. Bu ilginin temelinde, dinin toplumu etkileyen 'gizemli', 'sırlı', muazzam bir güce sahip olması gerçeği yatar. Din, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren bireysel ve toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçasını oluşturarak, insan ilişkilerinin ve bu ilişkilerden şekillenen toplumsal yapının belirlenmesinde en etkin unsurlardan biri olmuştur.*

*Modern dönemlere gelinceye kadar, insanlığın bu sırlı gücü sorgulamadan şu veya bu şekilde kabullendiği farz edilir. Ancak teknolojik yeniliklerle birlikte dünyevileşme sürecinin hızlandığı bir süreç olan Batılı modernliğin ürettiği Aydınlanma ve Pozitivizm gibi materyalist paradigmalar, geleneksel din tutumlarının sorgulanmasına yol açtı. Bu süreçte yaşanan hızlı toplumsal değişimler sonucunda din, kamusal alandan bireysel alana taşınmış, toplumsal sınıf yapıları alt-üst olmuş, devlet yapıları imparatorluklardan ulusçu yapılara doğru evrim geçirmiştir.*

*İşte Batı'da toplumsal değişimlerin zirvede olduğu on dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonlarına doğru din sosyolojisinin de temelleri atılmış oldu. Bu alanın ortaya çıkmasında toplumsal sorunlar karşısında dinin rolünün ne olduğunu anlama çabası kuşkusuz etkili olmuştu.*

*Dinî kaynaklı toplumsal olaylar, dün olduğu gibi bugün de insanların ilgisini çekmeye devam ediyor. Bu ilginin bir devamı olarak, Türkiye'de son 20 yıldan beri, üniversitelerin sosyal bilim alanlarında Din Sosyolojisi disiplinine üst düzeyde rağbet gösterildiğine tanık olmaktayız. Bu durum, gerçekte toplumsal talebin üniversitedeki yansımasından başka bir şey değildir.*

*Din Sosyolojisi, oldukça dinamik bir bilimdir; olayların farklılaşmasına ve konjöktüre bağlı olarak yenilenmek ve kapsayıcı olmak*

*durumundadır. Türkiye'de halen gelişimini sürdürme çabasında olan Din Sosyolojisinde zaman zaman farklı kaynak arayışlarının olduğu bir gerçektir. Çalışmamız kendi mütevazı sınırları içinde, bir nebze de olsa, bu arayışın sonucunda ortaya çıkmıştır.*

*Din Sosyolojisinin, ilk olarak Batı'da ortaya çıkan bir disiplin olması nedeniyle ilgili tarihsel sürecin işlenişinde Batı'daki gelişimin kaydedilmesi kaçınılmazdır. Bununla birlikte İslam dünyasından özellikle İbn Haldun'un teorisine odaklanmayı ihmal etmedik. Eserin bunun dışındaki bölümleri, modern Din Sosyolojisinin ana başlıklarını içermektedir. Konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, hemen her bölüm girişinde ilgili sosyolojik teorilerin özlü bir anlatımına yer verdik. Gerek konu başlıklarının belirlenmesinde ve gerekse örneklerin seçiminde yerelliğe özen göstermeye çalıştık. Bu durumun çalışmamızın istifade edilebilirliğini artırdığı kanısındayız.*

*Lisans düzeyindeki ders notlarımızın bir ürünü olarak ortaya çıkan bu çalışma, öncelikli olarak, Din Sosyolojisi öğrencileri hedeflenerek kaleme alındı. Bununla birlikte din-toplum ilişkilerine dair sistemli bilgi edinmek isteyen her düzeyden okuyucunun da sorularına karşılık bulabileceğini düşünmekteyiz.*

*Çalışmanın şekillenmesinde ve konuların açılımında -lisans ve lisansüstü- her seviyeden öğrencilerimizin önemli katkıları oldu. Bu nedenle teşekkür etmem gerekecek şahısların başında, derslerimize katkı sağlayan öğrencilerimiz gelmektedir. Metin üzerinde ilk okumayı Pınar İNCE, son okumayı Nebiye Şeyma GÜNER ve Doç.Dr. Vejdi BİLGİN yaptı. Katkıları için her üç meslektaşıma da teşekkürlerimi sunmak benim için zevkli bir görevdir. Eserin yayımında gösterdikleri özverili desteklerinden dolayı Dora Yayınevi çalışanlarını da burada şükranla anmam gerekir.*

**Prof. Dr. Abdurrahman KURT**

Şubat 2011, BURSA

# İÇİNDEKİLER

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
## DİN SOSYOLOJİSİNİN TARİHÇESİ



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
## DİYALEKTİK DÜŞÜNCE ve DİN



## BEŞİNCİ BÖLÜM
## İŞLEVSEL DİN SOSYOLOJİSİ: EMİLE DURKHEİM

## ALTINCI BÖLÜM
## SİSTEMATİK DİN SOSYOLOJİSİ: MAX WEBER



## YEDİNCİ BÖLÜM
## SOSYALLEŞME, KİMLİK ve DİN



## SEKİZİNCİ BÖLÜM
## TOPLUMSAL DEĞİŞME ve DİN

## DOKUZUNCU BÖLÜM
## MODERNİZM, SEKÜLERİZM VE DİN

## ONUNCU BÖLÜM
## POSTMODERNİZM VE DİN



## ONBİRİNCİ BÖLÜM
## KÜRESELLEŞME ve DİN

# BİRİNCİ BÖLÜM
# SOSYOLOJİ BİLİMİ

## A- DÜŞÜNCE TARİHİNDE TOPLUM ve İNSAN

İnsan bir toplum içinde yaşadığı için temelde sosyal bir varlıktır. O, beşeri karakterini de toplum içinde edinir; toplum hayatı olmadıkça insanın bu karakterini geliştiremeyeceği açıktır. Sosyoloji literatüründe vahşi hayvanlar tarafından kaçırılıp büyütülen çocuklarla ilgili hadiseler bunun açık örnekleridir. Dünyanın muhtelif yerlerinde meydana gelen bu tür olaylarda çocuklar, konuşma, yürüme, sosyal hayata intibak etme hususlarında toplum içinde yaşayan normal çocukların sosyalleşme vasıflarından hiçbirini gösterememiştir. Esasında toplumdan ayrıldıklarında veya tecrit edilip hücrelere hapsedildiklerinde yetişkinlerin de -sosyal melekelerini tamamen yitirmeseler bile- önemli ölçüde kayıplar yaşaması kaçınılmazdır.

Toplum hayatından uzakta, tek başına yaşayan münzevi insan modeli muhayyel bir konu olarak çok eski roman türü kurgu eserlerde görülebilir. Mesela Endülüslü İslam filozofu **İbn Tufeyl** (1106-1186) *Hayy b. Yakzan* adlı felsefi eserinde, ıssız bir adada tek başına, tabiatla baş başa yaşayan münzevi insanın hayatını ve zihni gelişimini ele alır. Benzer şekilde **Daniel Defoe** (1660-1731), *Robinson Crusoe* adlı romanında bu tür bir kahramanın serüvenini anlatır.[1]

İslam düşünürü **İbn Bâcce** (1085-1138) *Mütevahhid* (Yalnız İnsan) isimli eserinde "İnsanlardan kaçabildiğin ölçüde kaçarken, akıl yetisini geliştirmeye çalışmalısın," düşüncesini telkin eder. En doğru yaşam biçiminin münzevilik olduğunu söyleyen

İbn Bâcce'ye göre "Birey toplumdan mümkün olduğu ölçüde uzak durmalı, kaçınılmaz haller dışında toplumla temas kurmamalıdır." Bununla birlikte İbn Bacce gerçekte insanların her zaman münzevi hayat yaşamasını talep eden bir individüalist (bireyci) değildi. O, çok açık bir şekilde, *inziva*nın özü gereği iyi olmadığını belirtmekte; yalnızlığı ya da toplumdan uzaklaşmayı doğal olmayan bir durumdan kaynaklanan bir zorunluluk ve ara-durum olarak görmekteydi. Tıpkı Farabi gibi, erdemli insanın bozuk toplumlarda değil, varsa erdemli şehirlere hicret ederek oralarda yaşamasını tavsiye etmekteydi.[2]

İbn Bâcce'den etkilenen **İbn Rüşd** (1126-1198) de Eflatun'un *Devleti*ne yazdığı şerhte şöyle der: "Mevcut (olumsuz) devlette filizlenecek olan bir 'fikir insanı', vahşi tabiattın vahşi hayvanlar arasında yaşayan bir kimse gibidir. Onlarla aynı yırtıcı faaliyetin içinde bulunması elbette zorunlu değildir fakat yırtıcıların hedefi olmamanın da bir yolunu bulması gerekecektir." Bunun yolu, büyük ölçüde tecrit edilmiş bir hayatı tercih etmektir. Ne var ki, bu durumda en yüksek yetkinlik elde edilemeyecektir. Zira bu yetkinlik ancak ideal devlette elde edilebilir.[3]

Kuşkusuz İbn Rüşd de bir bireyci değildi. Zira münzevi bir insan, akli ve ruhi yeteneklerini ne kadar geliştirirse geliştirsin, kendi içine kapanmış ferdiyet seviyesinden topluma katkı sağlayan sosyal bir birey ya da şahsiyet seviyesine ulaşamayacaktır. Genel olarak filozoflar, insanın, yaratılışı itibariyle medeni olduğu görüşünü benimsemişlerdir. **Aristo** insanın toplumsal niteliğini *zoon politikon* (sosyal varlık) tabiriyle ifade ederken İslam bilgini **İbn Haldun** ise 'toplumsal hayat zorunludur' demektedir. Dolayısıyla insanlar için tabii olan toplumsal hayattır.

**İbn Miskeveyh**'in (951-1030) işaret ettiği gibi fert, mutluluğa ulaşmak için birçok kişinin bulunduğu bir şehirde yaşamak zorundadır. Her insan fıtraten bir diğerine muhtaçtır. Bu yüzden o, insanlarla iyi ilişkiler kurmak ve onları içten sevmek zorundadır. Çünkü insanlar onun özünü ve insanlığını tamam-

lar, o da ötekiler için aynı şeyi yapar. İbn Miskeveyh'e göre erdemi (fazilet) zühtte, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekte görenler erdemlerden hiç birini elde edemezler. Biz beşeri erdemleri insanlarla bir arada bulunmak ve onların sıkıntılarına katlanmakla öğreniriz.[4]

Aydınlanma döneminin İngiliz toplum kuramcısı **Thomas Hobbes** (1588-1679), toplumun, insan tabiatından doğmadığını; doğal olarak eşit olan insanların, neredeyse birbirlerini düşman olarak gördükleri için, toplu halde yaşama eğilimleri olmadığı kanısındadır. Hobbes'un ünlü *Homo homini lupus-İnsan insanın kurdudur* özdeyişi; insanların başlangıçta, kendilerine olan güvensizlikleri nedeniyle dağınık yaşama eğilimlerine işaret eder. Bununla birlikte, riskli alanlarda yaşayan kimselerin daha fazla güç, iktidar ve zenginlik elde etmek için sürekli bir çatışma içinde olmaları, toplumsal bütünleşmenin zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla, Hobbes için toplum, doğal bir nitelik taşımaksızın, insan tabiatının zorunlu kıldığı bir sözleşmeden doğar. Sözleşmeye, karşılıklı görev ve sorumluluğa dayanan bütünleşme ihtiyacı, toplumsal barışı korumak için insanları devlet düzeyinde örgütleşmeye kadar götürebilmiştir.[5]

Fransız Aydınlanması'nın toplumsal filozofu **J.J. Rousseau** (1712-1778) *Toplumsal Sözleşme*'de (Social Contract),[6] toplumun bir sözleşme üzerine kurulduğunu belirtmekle birlikte, toplumsal sözleşmenin insan tabiatından doğmadığı, aksine insan tabiatını değiştirdiği görüşündedir. Tesadüfen kendisini, toplumun içerisinde bulan insan, psikolojik bir değişim süreci yaşar. Toplumsal verilerin niteliğine göre insan davranışları hatta kişiliği bile değişim gösterir. Her fert, toplum iradesinin üstün yönetimi altında kişiliğini ve gücünü birleştirerek bütünün bölünmez bir parçası haline gelir. Rousseau'ya göre bu birleşme sonucunda, herkesin özel benliğinin topluluk içinde erimesiyle ortaya kolektif bir benlik, bir ortak kudret çıkar ki, bunun adı

'genel irade'dir.[7] Görüşlerinin berrak ve tutarlı olmayışıyla eleştirilen Rousseau, diğer XVIII. yüzyıl filozofları gibi, toplumsal gerçeği olduğu gibi değil de olması gerektiği gibi ele almıştır.

Toplumları felsefi açıdan inceleyen bu genel anlayışın bir ölçüde dışına çıkmayı başarabilen Fransız düşünür **Montesquieu** (1869-1755), gözlemciliğe önem vermiş ve incelediği özel konulardan genellemelere gitmemeye çalışmıştır. Olması gerekenin değil, gerçekte var olanın araştırılmasının gereğine inanan Montesquieu *Kanunların Ruhu*'nda, toplumsal kurumların ve yasaların; coğrafi şartlar, iklim, yaşam tarzı, din ve ekonomik yapı ile ilişkilerini ortaya çıkarmaya ve olayların nedenlerine inmeye çalışmıştır. Buna rağmen o da, toplumsal görüşlerini tarih felsefesinin çerçevesi dışına çıkaramamıştır.

## B- SOSYOLOJİYİ HAZIRLAYAN GELİŞMELER

Sosyoloji kelimesi Lâtince 'toplum' ve 'birliktelik' anlamına gelen *socius* ve 'bilgi' anlamına gelen *logos* kelimelerinin birleştirilmesiyle ortaya çıkmış bir terimdir. Dilimizde ilkin Arapça olarak *içtimaiyat* ve *ilm-i içtima* tarzında adlandırılmıştır. Günümüzde ise 'toplumbilimi' ve daha yaygın biçimiyle 'sosyoloji' terimi kullanılmaktadır.

Toplumla ilgili olan tek bilim elbette sadece sosyoloji değildir. Bu nedenle 'sosyoloji'yi 'toplum bilimi' olarak nitelemek eksik bir tanımlama olsa gerektir. O, olsa olsa toplumbilimlerinden biridir; tıpkı hukukun, siyaset biliminin hatta tarih ve diğerlerinin birer 'toplum bilimi' olarak nitelendirilebilecekleri gibi. Toplum bilimi kavramı, insanı ve toplumu inceleyen bilimler kümesinin hepsine atfedilebilecek bir genelleme olabilir. Sosyoloji, çok daha zengin ve derin bir muhtevaya sahiptir; çok daha çetrefilli, çok daha çarpıcı, çok daha vaat edici ve çok daha serüven dolu bir güzergâhtır. Zor okunan, ama eşsiz heyecanlarla ve doyumlarla dolu bir yol haritasıdır sosyoloji.[8]

Toplumu ve toplumsal olayların bilimsel incelenmesini konu edinen sosyoloji, genç bir bilim dalıdır. Bilindiği üzere felsefe, başlangıçta birçok bilime şemsiye olmuştu. Felsefenin bu konumu sosyolojiyle ilişkisi açısından şöyle formüle edilebilir: *Bütün bilimlerin temeli felsefedir. Sosyoloji felsefenin kardeşi, tarih ise sosyolojinin sergüzeşt-i hayatıdır.* Bilim dallarının felsefeden ayrılarak müstakil hale gelmeleri çok erken dönemlerde başlamıştır. Sırasıyla fizik, astronomi, biyoloji ve tıp ilimleri, Eflatun döneminde matematik, yeniçağlarda tarih, iktisat, sanat ve psikoloji, sosyoloji gibi diğer kültür bilimleri felsefeden ayrılmışlardır. Aşağıda detaylı olarak görüleceği üzere sanayileşme, modernleşme, nüfusun daha önceki yüzyıllara göre katlanarak artışı, felsefenin 'a priori' ve peşin hükümle hareket etmesi, insanların yeni düzene intibakını sağlama gibi nedenler sosyolojinin müstakil bir branş halinde ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak gelişmesi ve felsefeden ayrılması XIX. yüzyılın başında Batı toplumlarında meydana gelen hızlı değişmelerle birlikte başlamıştır. Gerçekte XVIII. yüzyıldan bu yana, kitlesel sosyal dönüşümler çağında yaşıyoruz. İki yüz yıllık bir zaman dilimi içinde çok kapsamlı toplumsal değişimler olmuştur. Bu değişimler, hızını azaltacağına gittikçe artırmıştır. Aslında, Batı Avrupa'dan kaynaklanan bu değişmelerin etkisi bugün küresel boyutlara ulaşmıştır. Bunların özü, XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa'sının *iki büyük devrimi* olarak tanımlanan hareketlerinde ve tüm dünyada yaşanılan *nüfus patlaması*nda aranmalıdır.

Devrimlerden birincisi, hem kendine özgü bir olaylar dizisi hem de modern siyasal dönüşümlerin simgesi haline gelen *1789 Fransız devrimi*dir. Bunun sonucunda ortaya çıkan gelişmeler, insan ilişkilerini büyük ölçüde etkilemiştir; çiftçiler, derebeyi efendilerine başkaldırmış, aristokrasi, saray ve hanedanlar, kısmen din adamları imtiyazlarını kaybetmiştir. Kendilerine

*burjuvazi* (bourgeoisie) adı verilen esnaf ve zanaatkârlar ise kuvvetli bir zümre haline gelmiştir.

1789 Fransız devrimiyle Avrupa, tarihinde ilk kez özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealleri üzerine kurulu bir toplumsal düzen meydana getirmek için geleneksel düzenin yıkılışına şahit olmuştur. Devrimcilerin idealleri bugün bile lâyıkıyla anlaşılmamış olmasına rağmen, küresel bir siyasal değişim iklimi oluşturmuşlardır. Bugün dünya üzerinde, gerçek siyasal çehresi ne olursa olsun *demokratik* olduğunu ilân etmeyen pek az devlet vardır. Bu, insanlık tarihinde tamamıyla yeni bir gelişimdir. İlk dönemlerde klasik Yunan ve Roma cumhuriyetlerinin var olageldiği doğrudur. Ancak bunlar ender olaylardı ve her birinde *yurttaşları* oluşturanlar nüfusun azınlığıydı. Çoğunluk ise seçkin yurttaş gruplarının ayrıcalıklarından yoksun, köleler ve diğerleriydi.

Kökleri XVIII. yüzyıl Britanya'sına kadar uzanan ve XIX. yüzyılda bütün Batı Avrupa ve Birleşik Amerika'ya kadar yayılan bir dizi *teknik yeniliklerin ort*aya çıkışı, *ikinci büyük devrim*dir. Yeni teknik icatlar, geniş çaplı sosyo-ekonomik değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Küçük kasabalar ortadan kalkmış, yerine hava kirliliğini teneffüs etmeye başlayan büyük kentler kurulmuştur. XIX. yüzyıldan önce şehirleşmenin en fazla olduğu toplumlarda bile şehir ve kasabalarda yaşayanların nüfusunun *yüzde onunu* geçmediği hesaplanmıştır. Sanayileşmeyle birlikte aileler topraklarından ayrılmaya zorlanmış, kadınlar erkeklerin yanı sıra fabrika ve maden işletmelerinde son derece kötü şartlar altında, az bir ücretle uzun süre çalıştırılmışlardır. Fabrikadaki işine ek olarak ev işlerinin çoğu ile de baş etmek zorunda kalan işçi sınıfı ailelerindeki *kadınların* büyük bir bölümünün omuzlarındaki yük çok ağırdı. Bu arada, evinden uzaktaki işyerine gidip gelen ebeveynlerin, çocuklarını ne yapacakları sorunu ortaya çıktı. Birçok anne ve baba, evlerini otel

gibi kullanır oldular. Bu durumda çocuklar özellikle babalarını aylar sonra ancak görebiliyorlardı.

Geleneklere bağlı toplum formlarını ortadan kaldıran etkenlerin başında kentleşme ve sanayileşme bulunsa bile bunlarla bağlantılı ve burada anlatılmaya değer bir üçüncü fenomen daha vardır. Bu da XVIII. yüzyıldan itibaren gittikçe artmaya başlayan nüfus sayısıdır. Hz. İsa'nın doğduğu yıllarda yeryüzünde 300 milyondan daha az insanın yaşadığı tahmin edilmektedir. Toplam sayı XVIII. yüzyıla kadar oldukça yavaş fakat kararlı bir biçimde artmış ve dünya nüfusu bu süre içinde belki de tam iki katına çıkmıştır. O günden bu yana herkesin duymuş olduğu *nüfus patlaması* diye bir fenomen söz konusudur. Bugün, dünyada 7 milyara yakın insan yaşıyor. İnsanlık tarihinin büyük bölümünde, doğum ve ölüm oranları arasında genel bir denge buluna gelmiş olmakla birlikte, ortalama yaşam süresinin artması ve çocuk ölüm oranlarındaki dramatik düşüş, bu müthiş nüfus artışının iki önemli nedenidir. Anthony Giddens'e göre, son iki yüzyıl öncesine kadar ortalama insan ömrü *otuz beşi* pek geçmemekteydi. Ölüm, genellikle yaşlıların başına gelen bir olay değildi. Savaşlar, sağlık koşullarının yetersizliği ve özellikle su kaynaklarındaki kirliliğinin salgın hastalıkların kronikleşmesine yol açması yüzünden, ölüm riski günümüze göre çok daha fazlaydı. Çevre sağlığı bilinci ve bazı belli başlı bulaşıcı hastalıkların tıbbi açıdan tamamen kontrol altına alınmasıyla mevcut duruma gelindi.[9] Toplumsal korunma endişesi ve daha iyi bir dünyada yaşama arzusu, bilim adamlarını, toplumsal konuları araştırmaya sevk etti. İşte bunların tamamı, sosyolojinin ortaya çıkışının arka planında yer alan temel motivasyonu oluşturur.

## C- SOSYOLOJİNİN KONUSU

Sosyoloji, *insan ilişkilerini* bilimsel olarak inceleyen bir disiplindir. Daha genel anlamda, sosyoloji, toplum içindeki bireyi,

grupları, kurumları, bunlar arasındaki ilişki ve etkileşimleri ve toplumsal sorunları tasvir edici (deskriptif) ve objektif tarzda inceleyen bir disiplindir.

Sosyologlar toplum, toplumsal kurumlar ve insan ilişkileri üzerinde çalışan kişilerdir. Herkes bir toplum içerisinde yaşadığına göre toplumsal olaylar ve insan ilişkilerinden haberdar olabilmek için ayrıca farklı bir bilim dalının gerekli olup olmaması konusunda bir soru akla gelebilir. Gerçekten bu konular sıradan insanlara yabancı değildir. Bir toplumun üyesi olarak insanlar birbirlerini anlayabilirler. Bununla birlikte sosyologlar, bazen çok basit olan açıklamaları inceleyip sonunda hemen herkesin kabul edebileceği toplumsal gerçekleri ortaya koyarlar.

Sosyologların yaptığı işe bir örnek olarak intihar incelemeleri verilebilir. Sosyoloji, bütün insan davranışlarının *kalıplaşmış* olduğunu, kabul eder. *Kalıplaşmış davranış* (davranış örüntüsü-patterned conduct), kısaca, insanlar arasında düzenli olarak yinelenen tek biçimli hareket ve uygulamalar olarak tanımlanabilir.[10] İnsanlar sabah olunca yüzlerini yıkarlar, günde üç öğün yemek yerler, ulusal marşları çalınırken saygı duruşunda bulunurlar vs... Mademki insan davranışları kalıplaşmıştır, öyleyse intihar vakasındaki davranış kalıbı nedir? Bir tek intihar olayı kalıplaşmış bir davranış değildir. Çünkü muhatabı bir tek kişidir. Ne var ki bu, diğer olaylardan bağımsız bir biçimde incelenemez. Çünkü kişiyi intihara iten birçok toplumsal neden olabilir. Dünyada her yıl binlerce insan intihar etmektedir. İşte sosyologlar belirli intihar olayları hakkındaki benzerlikleri ortaya çıkarmaya ve intihar sebepleri hakkında bilgiler toplayarak genel sonuçlara ulaşmaya çalışmaktadırlar.

Böylece sosyologların görevinin, sıradan insanların göremediği davranış kalıbını ortaya çıkarmak olduğu anlaşılır. Bu örnekteki davranış kalıbı, intihar eden insanların geçmişleriyle ilgili olabilir. Sosyologlar bu konuyla ilgili şu soruları sorabilir-

ler: Gençler mi yoksa yaşlılar mı daha çok intihar girişiminde bulunurlar? Hangi din mensuplarında intihar daha yaygındır? İntihar olaylarında inançların rolü nedir? Sosyal gruplara katılanlarda mı yoksa tek başına yaşamayı tercih etmiş kişilerde mi intiharlar daha yaygındır. Bu ve benzer soruların cevabı intihar girişiminde bulunan kişilerin özelliklerini ortaya koyabilir. O halde Sosyolog Gurvitcs'in söylediği gibi, "Sosyal olgular, hemen gidilip toplanıverecek kır çiçekleri değildir", ancak belirli gözlem ve işlemlerden sonra sosyal olguların işleyiş düzenleri ortaya çıkarılabilir.

Sosyologlar bazen çok girift ve istisnai konularla da uğraşırlar. Mesela bir ABD'li sosyolog, *ölüm hadisesinin* kişinin içinde bulunduğu *sosyal durumdan* etkilendiği fikrindeydi. Bu nedenle, önemli sosyal günlerde, mesela bayramlarda ve kendi doğum günlerinde insanların ölme ihtimallerinin daha fazla olup olmadığını bulmak istedi. Muhtelif birçok insan grubunu araştırdıktan sonra *"ölüm kayması"* diye bir etken keşfetti. Bazı özel günlerinde insanların ölme ihtimallerinin azaldığı sonucuna ulaştı. Eğer ölümler üzerinde *toplumsal etki* yoksa insanlar doğum günlerinin olduğu aylarda da diğer aylarda da öleceklerdir. Fakat onun bulgularına göre insanlar, doğdukları aylarda daha az ölmektedirler. Ölüm kaymasını tam olarak ispat etmek gerçekten son derece girifti. Bu, büyük ölçüde yaratıcılığı ve bazı basit istatistik yöntemlerini kullanmayı gerektiriyordu.[11]

**Sosyolojik Muhayyile**

Toplum ve toplumsal fenomenler çoğu defa *kenarları olmayan bir ağ* gibidir. Sosyoloji o ağla birlikte, o ağın ilmiklerini, dokusunu, birbiriyle kesişme ve ayrılma noktalarını ve ağı belirleyen 'düzen'in sırrını bulmaya çalışır. Bu noktadan hareketle Inkeles (1964), sosyolojiyi, insanın toplumsal hayatını karakterize eden 'düzeni' bulmaya ve onu anlamaya çalışan bir birim olarak tarif eder. Sosyoloji bu anlamda 'öte'yi kurcalar. Sadece görüneni değil, görünenle birlikte görünenin

ötesini merak eder. C. Wright Mills bunun ancak sosyolojik muhayyile (sociological imagination- sosyolojik bakış açısı) ile mümkün olacağını söyler.[12]

## D- SOSYOLOJİDE ARAŞTIRMA YÖNTEMLERİ

Sosyolojik yöntemle ilgili bu genel açıklamaların dışında, yaklaşım farklarını dikkate alarak nicel (kantitatif) veya nitel (kalitatif) araştırma yöntemlerinden bahsedilebilir.

### 1. Nicel (Kantitatif) Yöntem

Nicel yöntem istatistiksel ölçek, analiz ve kısmen de olsa sebep-sonuç ilişkisine dayalı açıklamayı ifade eder.

Nicel yöntem içinde en yaygın veri toplama yolu, *survey*lerdir. Survey yazılı anket formlarıyla, telefonla veya yüz yüze görüşmelerle, internet, gazete, dergi gibi yaygın iletişim araçlarıyla, ev ziyaretleriyle, vb. yöntemlerle uygulanan ve çok sayıda insandan bilgi toplamaya elverişli, gözlemsel, tanımlayıcı bir araştırma tekniğidir. Bu tür araştırmalar daha çok insanların belli konulardaki tutumları, inançları, kanıları, beklentileri, tercihleri, vb. konusunda genel eğilimleri ve özellikleri ortaya çıkarmaya yönelik olarak yapılır. Araştırma evrenini temsil edebilecek bir örneklemden elde edilen bilgi ve bulgular, korelasyon ve çok değişkenli analizler aracılığıyla değerlendirmeye tabi tutulur.

Niceliksel yaklaşım daha çok sayıda kişiyi kapsar, uygulama ve değerlendirme kolaylıkları sağlar. Elde edilen sayısal veriler istatistik analizlerden geçirilerek, objektif ve güvenilir sonuçlara ulaşılır. Niceliksel bulgular, sorunların saptanması, değişkenler arasındaki bağlantıların belirlenmesi açısından yararlı bilgiler sunar. Ancak sorunların 'ne' ve 'ne kadar' olduğunu göstermekle birlikte, sorunun bağlamını ve ardındaki anlamı, başka deyişle 'neden' sorusunun derinlikli cevabını vermez.

İnsanların tutum ve inançlarını, beklenti ve tercihlerini, temayüllerini belirlemeye ilişkin bir araştırma, 'ne' ve 'ne kadar' sorularını cevaplayan niceliksel ile 'neden' ve 'nasıl'ı açıklayan niteliksel verilere dayanır. Kurumlarda yetkinlik belirleme çalışmaları niceliksel ve niteliksel araştırma bulgularına dayanır. Niceliksel bulguların dayandığı güvenli ve geçerli bilgilerin ardındaki gerçeklere ulaşmak istendiğinde *niteliksel yöntemler* devreye girer. Her iki yöntemin birlikte ve birbirini tamamlayıcı biçimde kullanılması, daha kapsamlı ve anlamlı sonuçlara ulaşılmasını sağlar.[13]

## 2. Nitel (Kalitatif) Yöntem

Niteliksel araştırma yöntemleri resmin bütünüyle ilgili bilgi toplamak, 'neden' ve 'nasıl'a ulaşmak için kullanılır. Bu tür yöntemlerle, toplumsal eylemlerin anlamlarını yorumlamaya yönelik sistematik gözlemdir. Burada toplumsal eylem, olay ya da olgu *katılımcı gözlem* ve *görüşme tekniği* ile anlaşılmaya çalışılır.

Niteliksel veri toplamanın görüşme, odak (focus) grup, etnografya (alan araştırması), örnek olay ve tarihsel araştırma (histoğrafya) gibi değişik türleri vardır.

### a) Odak Grup: Grup Görüşmesi

İş ortamlarında, yetkinlik belirleme çalışmalarında en sık kullanılan niteliksel araştırma yöntemlerinden biri, odak gruplarda yürütülen *derinlemesine görüşme* teknikleridir. Araştırılan konuyla ilgili kişiler arasından seçilen temsili bir grupla birlikte yürütülür. Böylece aynı konuyla ilgili farklı bakış açıları, fikirler, değerlendirmeler ve yaşantılardan derlenen zengin bir içerik elde edilir. En az 6, en fazla 12 kişiden oluşacak gruplar ideal görülmektedir. Sözgelimi birden fazla araştırmacı ile farklı odak grupları oluşturulabilir ve her bir grupla birden fazla görüşme yapılabilir. Bu uygulamalarda titiz bir yöntem bilgisi

ve becerisine özen gösterilmemesi, uygulamanın serbest söyleşi formatına yakın bir biçimde yürütülmesi, bulgulardan beklenen analizlerin elde edilmesini engeller ve sonuçlardaki yanılgı payını artırabilir.[14]

**b) Alan Araştırması (Etnografik Araştırma)**

Alan araştırması terimi, hemen hemen 'etnografik araştırma' ya da 'etnografi' ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Etnografya, *antropoloji* biliminin alt dalını oluşturmaktadır. Bu nedenle, önce sosyolojinin önemli bir komşu disiplini olan antropolojiden bahsetmek istiyoruz.

Genel antropoloji disiplini dört ana alt disiplini kapsamaktadır. *Sosyal/kültürel, arkeolojik, biyolojik/fiziksel* ve *linguistik* antropoloji. Antropologların büyük bir bölümü, kültürel antropoloji alanında uzmanlaşmıştır. Amerikan antropolojisi yaklaşık bir yüzyıl önce, Kuzey Amerika yerlilerinin tarih ve kültürüne olan ilgiden kaynaklanmıştır. Bunun sonucu olarak yerlilerin kökenleri, çeşitleri, âdetleri, toplumsal yaşam, dil ve fiziksel özellikleri incelenmiştir.

*Genel antropoloji,* insan biyolojisinin, psikolojisinin, toplumun ve kültürün temellerini araştırır ve aralarındaki ilişkileri inceler. Genellikle, toplumun ve kültürün temellerini inceleyen, toplumsal ve kültürel farklılıkları betimleyen antropoloji dalına *kültürel* (*sosyal*) antropoloji adı verilir.

Toplumları ve kültürleri inceleyen *kültürel antropoloji*nin de etnografya ve etnoloji adında iki cephesi vardır. 'İnsanların portresi' anlamına gelen **etnografya** alan çalışması üzerine temellenir ve tikel bir grup, toplum ya da kültürün -gelenek ve göreneklerin, inançların- 'etno-resmini' tasvir eder, köken ya da kaynağını inceler. Tasvir, egzotik bir bölgede yaşayan küçük bir kabile de olabilir, orta sınıf bir banliyödeki bir okulun herhangi bir sınıfı da.

Etnografik alan araştırmasının popüler imajı, uzaktaki erişilmez ve egzotik insanlarla özdeşleşmiştir. Etnograflar, geleneksel küçük topluluklar içinde yaşayarak, katılımcı-gözlem yöntemiyle, yerel davranış, inanç, âdet, akrabalık ilişkileri, toplumsal yaşam, iktisadi faaliyet, siyaset ve dini incelerler. Antropolojik perspektif, iktisat ya da siyaset biliminkinden köklü bir biçimde farklıdır. Bu iki disiplin ulusal ve resmi örgütler ve daha çok seçkinler üzerinde odaklanır. Oysa antropologların geleneksel olarak inceledikleri gruplar, göreli yoksul ve güçsüzler olmuşlardır.

Etnograflar genellikle besin kıtlığı, beslenme yetersizliği ve yoksulluğun çeşitli görünümleriyle karşı karşıya bulunan insanlara yönelik *ayrımcı* uygulamaları gözlemlerler. Kentleşmenin, kalkınma görevlilerinin, hükümet ve din görevlilerinin, turistlerin ve siyasal olaylar gibi pek çok etkenin yerel cemaatler üzerindeki etkilerini araştırmak da onların ilgi alanları içindedir.

Kültürel antropolojinin diğer cephesi etnolojidir. Kültürlerarası karşılaştırma üzerine temellenen **etnoloji**, etnografinin farklı toplumlardan derlediği veri ve sonuçları inceler ve karşılaştırır. Bir diğer ifadeyle, etnografik verilerin, kültürün, ırkların kökeninin ve yeryüzüne yayılışının karşılaştırmalı incelenmesidir. Etnografya ile etnoloji arasındaki ayrımın zaman zaman ortadan kalktığını da belirtmemiz gerekir.

Modern antropologlar etnografyanın bir uzmanlık dalı olarak yerleşmesini, antropolog **Bronislaw Malinowski**'nin 1915'lerde Melanezya Adalarında yaptığı öncü çalışma ile başlatırlar. Antropologlar, kültürlerin yalıtılmış olmadığını; köylülerin bölgesel, ulusal ve dünya olaylarına gittikçe artan ölçüde katıldıklarını kabul ederler.

Sosyoloji ile XX. yüzyılın başlarından itibaren sosyolojiden ayrılmaya başlayan antropoloji arasında yakın bir ilişki vardır.

E. Durkheim gibi ilk toplum araştırmacılarının en azından bir kısmı, hem sosyolojinin hem de antropolojinin kurucuları arasındaydılar. Durkheim, basit ve karmaşık toplumları karşılaştırarak modern uluslardaki intihar oranları ile Avustralya yerlilerinin dinlerini incelemişti.[15]

Her iki disiplin arasında temel farklılıkları şöyle gösterebiliriz: Etnografların incelediği topluluğun tüm üyeleriyle görüşmeleri, sosyologların ise bir örneklem kullanmaları, temel farklardan birisidir. Keza etnograflar survey tekniği içerisinde mülâkata yer verirken, sosyologlar bazen mülâkata da yer vermekle birlikte çoğunlukla anket uygularlar.

**c) Tarihsel Karşılaştırmalı Araştırma**

Genellikle niteliksel kabul edilen bu tür araştırmalar, geçmiş tarihi dönemlerdeki toplumlar sosyal hayatını inceler (Sözgelimi Weber'in 'Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu' isimli eseri). Son zamanlarda tarihsel araştırmalarda niceliksel analiz kullanma eğilimi artmaktadır.

## E- SOSYOLOJİK YÖNTEMİN GENEL ÖZELLİĞİ

Çok genel olarak belirtmek gerekirse, sosyoloji normatif ve sübjektif olmayıp objektif, deneysel (empirik) ve tasvir edici (deskriptif) bir bilimdir.

Sosyal ilimler arasında değer yargıları ile normatif hükümlerden vazgeçemeyen, hatta bunları sistemlerinin omurgası haline getiren bir seri disiplinler yer almaktadır. Örneğin hukuk ilmi ve pedagoji, felsefî disiplinler arasında da ahlâk ve estetik gibi. Bu ilimlerin özünü değer yargıları teşkil ettiği için kendilerine *normatif disiplinler* adı verilmektedir. Sosyolojinin mahiyeti ile ilgili ilk tespitlerden birisi, onun *normatif* bir ilim dalı olmadığıdır, yani sosyoloji 'olması gereken'le değil, bizzat 'olan'la ilgilenir. Olan durumu izah eden önermeye *tasviri,* olması gereken durumu izah edene de *normatif* denir. Örneğin, 'Türkiye'de

şehirleşme birçok yerde hâlâ gecekondu şeklindedir' önermesi, tasviri; 'Türkiye'de şehirleşme sürecinde gecekondulara müsaade edilmemelidir' önermesi ise normatiftir.

**Objektiflik** sorunu başlangıcından beri, sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmalarının başında yer almıştır. Objektifliğin karşıtının, genellikle, araştırmacının veri toplar ve yorumlarken kişisel yargılarından kurtulamaması şeklinde tanımlanan *sübjektiflik* olduğu kabul edilir. Sübjektifliğin veriyi çarpıttığı, dolayısıyla geçerliliğini azalttığı düşünülür. Sosyal bilimler içinde özellikle sosyoloji, sübjektiflik tehlikesini ortadan kaldırabilmek için genellikle *ölçülebilir* ve *karşılaştırılabilir* veriler toplamaya ağırlık vermiştir.[16] Gerçekte bilim adamları, belirli bir sosyokültürel ortama ait kimselerdir. Dolayısıyla sosyal gerçekliği algılar ve yorumlarken kaçınılmaz olarak bazı önkabullerle ve önyargılarla yola çıkar. Öte yandan sosyal gerçeklik, fotoğrafın gerçeği temsil etmesi gibi, tam olarak temsil edilemez. Sosyal problemleri, bir *astronomun güneş tutulmasını* veya bir *biyoloğun farelere yapmış olduğu aşıları* gözlemesi kabilinden objektif bir şekilde incelemek de mümkün değildir.[17] Her şeye rağmen sosyal fenomenleri araştıran kimselerin elden geldiğince dürüst ve tarafsız olması beklenir.

Sosyolojinin bir diğer önemli özelliği, *empirik* bir bilim olmasıdır. Bazı sosyologlara göre sosyoloji bir milletin sosyal hayatında olup bitenleri sadece deneye dayanarak meydana çıkartabilir. Sosyolog, toplumsal olayları incelemek maksadıyla bir yolculuğa çıkmalıdır. Ancak böyle bir faaliyetle bir kimse çeşitli bölge ve zümrelere mensup diğer kimselerle karşılaşabilir. Akşamları onlarla beraber oturup sohbet etmek mümkündür, onları çalışırken evde, tarlada, tezgâhın başında, dinlenme günleri ve bayramlarda gözetlemek olasıdır. Ancak sosyoloji, hiçbir zaman fizik, kimya ve fizyoloji anlamında deneysel bir bilim değildir. Sosyoloğun laboratuarı toplumdur. Onun ince-

lemesinde, fizik laboratuarında olduğu gibi başlanılan deneyi durdurup tekrar etmek mümkün değildir.[18]

Ayrıca, sosyal bilimlerin değerlendirmeleri bazı genel sonuçları içermekle birlikte ekseriyetle mekâna, zamana ve toplum yapılarına göre *itibarilik* gösterir.[19] Basit ve kolay genellemeler bizi çelişkili sonuçlara götürebilir. Batı düşüncesi, Batılı olmayan toplumların yerel özelliklerine yalnızca uzak kalmakla hatta Avrupa merkezci bir bakışla çoğu kereler ters düşmekle kalmamış, aynı zamanda spesifik sosyolojik kuramlar bu toplumların bugün karşı karşıya kaldığı çoğu sorunu da açıklamakta yetersiz kalmıştır. Aynı şekilde sosyologların, başta din, evlilik, aile ve sosyal tabakalaşma olmak üzere birçok sosyal olayı açıklama girişimlerinde bir ülkeden diğerine derin yaklaşım farklarının olduğu görülür. Batılı sosyolojik yaklaşımların dayandığı varsayımlar ve araştırmalar, Batılı olmayan toplumların sosyal realitelerine yabancıdır.

Nihayet sosyal bilim, doğa bilimleri ölçüsünde kesinliğe sahip olmadığı için de görecelidir. Fenomenlerle ilgilenen pozitif bir bilim de olması nedeniyle, sosyolojiden çoğu defa abartılı roller beklenir. Oysa sosyolojinin sınırları belirlidir ve beklenildiği kesin çözümler sunması da kolay değildir. Sosyal yapılar çok defa kesin sınırlarla çizilmiş olmadığından bunların şekilleri ile aidiyetlerini açıkça belirtmek her zaman kolay değildir. Bir yerdeki insan grubunu tanımlamaya yönelik 'orta tabaka', 'lümpen sınıf', 'büyük şehir zihniyeti' gibi kavramlarla ifade etmek istediğimiz olaylar, asla bir siyasi partinin üyeliği veya bir derneğe mensubiyeti gibi kolaylıkla tespit edilemez. Bunlar intisap edilen veya edilmeyen kapalı teşkilâtlar veya serbestçe girilip çıkılan dernekler veya vatandaşlık gibi kategoriler değildir. Bir insanın orta tabakaya mensup olup olmadığı onun şahsi durumunu belirten resmi belgelerde yazılı değildir. Onun tabakasını tayin eden etkenlerin başında mesleki statüsü, ekonomik durumu, yaşama tarzı gelir; bunun dışında bir de kendisini bu

sosyal tabakaya dâhil olarak farz edip etmemesi gibi öznel bir kıstas da vardır. Ekonomik durum, gelir kaynağı itibariyle tipik hayat standardı olarak düşünülen orta tabaka da sabit olmayıp, komşu toplum tabakalarının her iki tarafına doğru hareket etmektedir. Her şeye rağmen sosyoloji, 'orta tabaka', 'şehirliler', 'lümpen sınıf', 'köylüler' vb. kavramları ortaya atmaya yetkilidir. Bu kavramlar olmaksızın toplumsal tabakaları kavrama imkânı ortadan kalkar. Bunlar kaygan muhtevalarına rağmen somut ve elle tutulur gerçekliklerdir.[20]

**Sosyolojik Düşünmek**

Sosyolojik düşünme sanatının sağlayacağı temel hizmetin her birimizi daha *duyarlı* kılmak olduğunu söyleyebiliriz; duygularımızı keskinleştirebilir, gözlerimizi daha fazla açabilir, öyle ki şimdiye kadar mevcut olan ancak görünmeyen insanlık durumlarını keşfedebiliriz. Bu sanatı öğrenip onda ustalaşan birey kuşkusuz daha az manipüle edilebilir, dışarıdan gelen baskı ve dayatmalar karşısında yıkılmaz hale gelebilir ve daha az konformist olabilir.

Sosyolojik düşünmek çevremizdeki insanları, onların istek ve kaygılarını, acılarını biraz daha iyi anlamamızı amaçlar. O zaman belki biz onlardaki insanî özü daha iyi görür ve kendimiz için istediğimizi onlar için de istemeye başlar; kendimizin sahip olmaktan hoşnut olduğumuz şeylere sahip olma haklarına, yani tercih ettikleri hayat tarzını seçme ve uygulama, kendi hayat projelerini belirleme, kendilerini tanımlama ve hepsinden önemlisi onurlarını, izzet ve şereflerini koruma haklarına daha fazla saygı gösteririz. Nihayet sosyolojik düşünme, aramızdaki karşılıklı anlayış ve saygıya dayanan dayanışmayı, acılara birlikte göğüs germe ve kötülükleri ortaklaşa alt etme konusundaki birlikteliği pekiştirebilir.

Sosyolojik düşünmek ayrıca hoşlanmadığımız ya da kuşku duyduğumuz için kendimizden uzak tuttuğumuz insanların hayat tarzlarını *empati* yaparak anlamamıza da yardımcı olabilir. Bizden farklı hayat tarzlarının mantığına ve anlamına

nüfuz eden bir kavrayış pekâlâ 'biz' ve 'ötekiler/onlar' arasına çekilmiş sınırların sözde aşılmazlığı üzerine yeniden düşünmemize ve bu sınırın kaderimiz olarak önceden çizilmiş niteliğinden kuşku duymamıza neden olabilir. Bu yeni anlayış, korku ve zıtlaşmanın yerine hoşgörüyü koyabileceğinden, belki de 'öteki' ile iletişimimizi öncekinden daha kolay hale getirecek ve çok büyük bir ihtimalle karşılıklı anlaşmaya yol açacaktır.[21]

## NOTLAR

1 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay, İst. 2000, s.13.
2 Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İFAV, İst. 1997, s. 278, 301.
3 Ibn Rüşd, *Averroes Commentary on Plato's Republic*, by E.I.J. Rosenthal, Cambridge, 1956/1969, s.138; Ayrıca bkz, Aydınlı, *age*, s.302.
4 İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener ve Meslektaşları, Kültür ve Turizm Bak. Yay, Ank. 1983, s. 34-35.
5 Tolan, Barlas, *Sosyoloji*, Adım Yay, Ank. 1996, s. 5; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay, D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay, Ank. 1999, s.304.
6 Rosseau, J. J., "İçtimai Mukavele", çev. S. Evrim, M. Evrim, *Rousseau*, Türkiye Yay, İst. 1967, s.125.
7 Kapani, Münci, *Kamu Hürriyetleri*, A.Ü.Huk. Fak. Yay, Ank. 1976, s. 33-35.
8 Sezal, İhsan, *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal, Martı Yay, Ank. 2003, s.6.
9 Giddens, Anthony, *Sosyoloji, Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. M. R. Esengün, İ. Öğretir, Birey Yay, İst. 1997, s.14-17.
10 Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Ank. 1996, s.84.
11 Cole, Stephan, *Sosyolojik Düşünme Yöntemi*, Sosyoloji Bilimine Giriş, çev, Bekir Demirkol, Vadi Yay, Ank. 1999, s.47.
12 Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 7
13 Baltaş, Zuhal, "Yaptık Demekle Olmuyor Yetkinlik Belirlemede Kullanılan Yöntemler", *Kaynak*, Nisan-Eylül 2003, Sayı 14, http://www.baltas-baltas.com/kaynakdergiyazi.
14 Baltaş, agm.
15 Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji, İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, Ütopya Yay, Ank. 2008, s.9-31.
16 Wallerstein, Immanuel ve arkadaşları, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, Gulbenkian Komisyonu, Metis Yay, İst. 2000, s.85.
17 Wallerstein, *age*, 86.
18 Freyer, Hans, *Sosyolojiye Giriş*, çev. N. Abadan, Ank. Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay, Ank. 1963, s.40.
19 Erkal, Mustafa, *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, Der Yay, İst. 1993, s.25.
20 Freyer, age, 13–17.
21 Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, İst. 1998, s. 20-26.

# İKİNCİ BÖLÜM

# DİN SOSYOLOJİSİNİN KONUSU ve YÖNTEMİ

## A- SOSYOLOJİK AÇIDAN DİN

İnsanın tutum ve davranışlarını, insanlar arası ilişkileri, toplumsal hayatı belirleyen temel bir kurum olarak insanlığın başlangıcından beri sürekli varlığını sürdüren din, her devirde başta düşünürler ve toplumbilimciler olmak üzere herkesin ilgi odağı olmuştur. Kurucu sosyologların çalışmalarında neredeyse merkezi bir konumda olduğu için gerçekte sosyolojinin, din sosyolojisi olarak ortaya çıktığını söylemek abartı sayılmaz. A. Comte ve E. Durkheim'dan başlayarak kurucu sosyologların sık sık din konusuna eğilmeleri ve bu konuda kendi teorilerini geliştirmeye çalışmaları bunu gösterir.[1]

Kurucu sosyologların dine olan yoğun ilgileri, öteden beri din olarak bilinen kurum hakkında birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Kurucu sosyologlar, dönemlerinin moda akımları olan Aydınlanma ve Pozitivist felsefe gibi 'ilahi kaynaklı' din karşıtı çerçevelerin etkisinde kalarak dine bütüncül değil tikel açıdan bakmaları, sorunun temel kaynağını oluşturmuştur, denilebilir.

Sosyal kavramların sınırlarının belirlenmesinde ve tanımlanmasında her zaman bir güçlük olabilir ve tartışma yaşanabilir. Tartışma, sosyal bir kavram olan din tanımlarında da bazen ortaya çıkabilir. Tıpkı klasikleşen fil analojisinde olduğu gibi, bir fili tarif eden –kuyruğunu tutan birinin onun bir halat, bir

diğer tarafına dokunan diğerinin bir duvar, bacağını tutan bir başkasının da bir ağaç gibi olduğunu iddia eden- kör adamların öyküsündekine benzer şekilde sosyal ya da psikolojik din açıklamaları, engin bir konuyu tikel bakış açılarından ve sınırlı konumlardan tahlil ederler.

Doğrusu, din hakkında ilk soru, bizim ona nereden baktığımızla ilgili olmalıdır. Zira gözlem noktası, görüşleri, meseleleri ve verileri belirleyecektir. Biz dini, -hatta dünyayı- ancak belirli bir bakış açısıyla anlayabiliriz ve göreceğimiz şey kaçınılmaz olarak bizim kendi bakış açımızın bir sonucu olacaktır. Din hakkındaki farklılıklarımız, bağlam ve perspektiften kaynaklanan bu temel farklılıkların sonuçlarıdır. Yetişmemizde etkili olan dinimiz, modern psikoloji ya da sosyoloji disiplinleri aracılığıyla ya da Asyalı geleneklerin öğretileri bağlamında göründüğünde tamamen farklı ışıklar halinde ortaya çıkar.

Din, tam olarak herkesin görebileceği bir yerde duran bağımsız bir mesele değil, ilgilinin, onun belirli tezahürleriyle irtibatlı olmayı seçtiği bir *terim*dir. Size göre din sosyal bir hadise ise, o takdirde din, gözünüzün gördüğü o sosyal hadiseden ibarettir; ama size göre din merhamet ve sevgi ya da Tanrı'ya kulluk ise, o zaman bu algılar size başka veriler yaratacaktır. Dolayısıyla toplumların sosyo-kültürel ve inanç durumlarına, tanımı yapan kimsenin sübjektif duygu ve dünya görüşüne bağlı olarak farklılaşan din tanımları vardır.[2]

Din (e'd-Dîn-religion) tüm tarih boyunca oldukça farklı şekillerde kullanılmıştır. Religion kelimesi, Latince *religio*'dan gelmektedir. Bu, Roma dönemlerinde 'tören/usul', bağlılık'[3] ya da 'dikkatli olmak', 'sakınmak'[4] gibi anlamlarda kullanılmaktaydı. Bu durumda din, bir kutsala bağlanarak arınma, kendisini ibadete verme, tören ve yortulara katılma anlamındadır. Türkçede kullandığımız 'din', Arapça asıllı bir mastar-isimdir. İdare etmek, yönetmek, itaat etmek, boyun eğmek, ibadet etmek, sakınmak gibi anlamlara sahiptir.[5]

'Dünya dinleri'ne dair kitapların ortaya çıkmaya başladığı XVII. yüzyıla kadar din, varlığı tanınan bütün doğaüstü inanç sistemlerine işaret etmekteydi. Daha sonra, XIX. yüzyıl filozofları dini sanat, politika ve diğer insanî sembol sistemlerinin yanında, kültür ve tecrübenin özel, biricik alanı olarak yorumlamaya başladı. Din sözcüğünün popüler kullanımları kavrama, pozitif ya da negatif değer yargısı yükleme eğilimindedir. Vasat kimseler için o, halen kendi dinlerini ya da reddettiklerini ifade eder. Bundan dolayı din 'camiye gitme', 'oruç tutma', 'Kur'an'a inanma', 'zikir', 'büyüklere saygı', 'komşuyu sevme', hatta 'bir yaşam tarzı' olmasının yanı sıra karşıtları için de marjinal bir düşünce biçimi, 'sosyal gösteri', 'para düşkünlüğü', 'fanatizm', ya da 'beyin yıkama'dır. Din, 'bir Tanrı'ya tapınma' olduğu kadar insanlara 'duygusal bir destek' temin eden bir sistemdir de.

Buna karşılık, karşılaştırmalı din bilimi, hem tarihsel kültürlerin çeşitliliğine ve hem de herhangi tek bir gelenekteki dinî açıklama biçimlerine uygun bir tanımlamayı kabul etmeyen dikkat çekici farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Muhtelif Budizm şekilleri gibi, herhangi bir ilah nosyonuna dayanmayan dinler de vardır. Farklı dinî kültürlerin varlığı kadar farklı dindarlık türlerinin olabileceği sonucunu çıkarmak hiç de zor değildir. Din, ahlâkilik olduğu kadar aynı zamanda vect halidir, tapınma olduğu kadar aynı zamanda aydınlanmadır, dünya sistemleriyle ahenk içinde yaşama olduğu kadar aynı zamanda günahkâr bir dünyadan kurtulmadır. Dinin ne 'olması gerektiği'yle ilgili felsefi ya da dinî değer yargılarından bütünüyle bağımsız ve salt kültürlerarası tarihî bir inceleme zemininde dinin ne 'olduğu' hakkında genelleme yapmak bir hayli zordur.[6]

## 1. Sosyolojik Din Tanımları

Birçok Batılı akademisyen, dini, özsel (substantive/essentialist) ve işlevsel (functional) olmak üzere genel olarak iki

kategoride tanımlama ya da tasvir etme eğilimindedir. Buna son yıllarda politetik tanımlamaların da ilâve edildiği görülmektedir.

Özsel tanımlamalar dinin içeriği ya da özüyle ilgili karakterleri içerir. Bu öz çoğunlukla, duyularımızla tecrübe edemeyeceğimiz ya da zihnimizle idrak edebileceğimiz olağanüstü fenomenlere ilişkin insani inanca dayanır.

İşlevsel tanımlar ise dinin bireylere ya da topluma sağladığı farz edilen yararları tasvir eder. Sözgelimi, bazı işlevsel tanımlar dini, hayata anlam veren tamamen insan etkinliği olarak tarif eder.

Basitçe ifade edersek, özsel tanımlar dinin ne *olduğ*unu; işlevsel tanımlar ise dinin ne *yaptığ*ını bize anlatır.[7]

Bu her iki tanım, monotetik (tek yönlü) ve aralarında kesin sınırlar çizerek birbirlerini dışlayıcı iken politetik tanımlamalar, aksine çok yönlü ve kapsayıcıdır. Şimdi bu din tanımlarına birz daha yakından bakabiliriz.

**a) Özsel Tanımlar**

Kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü gibi gerçek özü ve içeriği açısından yapılan din tanımlarına özsel tanımlar (substantive-essentialist) denir. Bu tanıma odaklananlara göre din, bütünüyle özle ilgilidir: Tanrıya, manevi güçlere ya da 'kutsal' olarak bilinen şeylere iman edenlerin bir dini vardır; inanmayanların ise yoktur.

Dinin özsel bir tanımını kabul etmek, Tanrı, Kutsal, Hakikat, Sır, Güç, Ruh, Tabiat-üstü, Tecrübe-ötesi Gerçek, Müteal ve Gerçek gibi aşkın bir varlığa işaret eden inançlar sistemini kabul etmek demektir. Özsel bakış açısından din, tamamen kendi dünyamızı anlama çabası olup, gerçekte sosyal ya da psikolojik yaşantımızla ilgisi olmayan spekülatif bir girişimdir. Alman din bilimcisi Rudolf Otto (1869-1937)'nun *din kutsalın tecrübesidir*[8] tarzındaki tanımını buna örnek olarak gösterebiliriz.

Özsel tanımlar dini, insanın Tanrı'ya, manevi güçlere ya da 'kutsal' olarak bilinen şeylere inanmasıyla sınırlı görüp bu inancın sosyal ve psikolojik hayattaki yansımalarını yadsıdıkları; onun ahlâkî, estetik, sosyo-ekonomik ve kültürel tezahürlerini kapsamadığı için 'dar tanımlar' olarak değerlendirilirler.

Dolayısıyla bu tür tanımlar, tebliğci ya da misyoner dinler için kabul edilebilirlikten uzaktır. Zira kutsal olan ile gerçekleştirilen nitelikli bir tecrübe, sadece insanın kendisiyle sınırlı kalmaz, mutlaka diğer insanlara da sirayet eder. İnsanların birbirini etkilemesiyle bu tecrübeler *objektifleşir* (objectivization) ve bireyler üzerinde hâkimiyet kuran bir olgu haline gelir. Sadece bireylerce hissedilen sübjektif bir tecrübe olarak kaldığı ve somutlaşıp objektifleşmediği sürece hiçbir din toplum üzerinde etkili olamaz.[9] Dinin tam anlatımı, öncelikle derunî tecrübenin (iman-sübjektif din) kontrolünü gerektirmekle beraber, söz konusu tecrübenin anlaşılması, ancak onun objektif boyutunun açıklanmasıyla mümkün olabilir. Din, insan tabiatının en yüce anlamlarına çağrı ve en düşük dışavurumları için bağışlayıcı kaynak olarak davranışlarının çoğunun arkasında itici bir güç olagelmiştir.

Esasen, sadece dinin değil, hiçbir tecrübenin bütünüyle fertlere inhisar edip kalması neredeyse imkânsızdır; sübjektif tecrübeler, ister istemez fertleri aşmak ya da dış dünyadaki varlıklarla temasa geçmek durumundadır. Dinî inançlar, kapalı bir kap içerisinde duran sıvı bir madde gibi değildirler; mutlaka dışa yansıyarak insan eylemlerine yön verirler. Tıpkı bir çiçek gibi... Çiçek koku neşreder. Arı ondan bal özü alır ve oldukça faydalı bir yiyecek imal eder. Biz, çiçekten ilaç veya parfüm yapabiliriz. Bunlar çiçeğin objektif gerçekliğidir. Ama başlangıçta çiçeğin bizim duygusal dünyamıza hitap etmiş olması onun sübjektif gerçekliğidir.[10]

Çok daha gelişmiş ve karmaşık bir yapıda bulunan dinî tecrübenin sübjektif bireyselliği kadar bireyi aşan objektif ve sos-

yal karakteri de önem arz eder. Bu yüzden neredeyse bütün dinler, inanç, düşünce ve tasavvurlar üzerinde şekillenmekle birlikte, genellikle, sadece "insan ile Tanrı arasındaki mahrem ilişki" biçiminde sınırlı kalmamış, aksine her din, dış dünyaya *inanç, renk, duygu, tavır ve davranış biçimleri* olarak yansımıştır. Dinî inançlar, bir yandan sosyo-ekonomik hayatı derinden etkilerken diğer yandan yaşanan toplum gerçeğinin belirgin izlerini taşır. Geleneksel dinler veya ahlâki sistemler (örneğin Konfüçyüs öğretisi) kültürel olarak belirlenmiş davranışların belli başlı kurumlaşmış kaynaklarını oluşturur.

Gerçekte din, özsel ve asli akidesiyle birlikte, insan ve toplum için bir hayat rehberi ve toplumsal ilişkileri düzenleyen bir deniz feneri gibidir. Din, fayda sağlamayacağını bile bile bireylerin tecrübe etmek zorunda kaldıkları bir olgu değildir.

**b) İşlevsel Tanımlar**

İşlevsel tanımlara odaklananlara göre din, dünyevi görünüşlerine; insan ve toplum üzerindeki sosyal ve psikolojik etkilerine göre tanımlanır. İnsanın inanç sistemi, hem toplumsal yaşantısında hem de psikolojik yaşantısında belirli bir rol oynuyorsa o bir dindir, böyle bir etkisi yoksa (felsefe gibi) başka bir şey olarak görülür. Sözgelimi işlevsel tanımlama, dini, bir toplumu birleştiren ya da bir kimsenin ölüm korkularını yatıştıran bir şey olarak tanımlar.

Bu durumda din, gerçekte ulûhiyetin veya kutsalın bir kısmını paylaşmak veya onlara katılmaktan çok bir güvenlik mekanizmasıdır. Din, sözgelimi, bireylerin saldırganlık duygularını önlüyor ve sosyalleşmelerine olumlu katkı sağlıyorsa dindarlık, politik iktidarlar tarafından arzu edilen bir özellik olabilir ve bu istikamette politikalar üretilebilir.

Bu türden işlevsel tanımlamaları kabul etme, özsel tanımlamalarla karşılaştırıldığında, dinin doğası ve kaynağını radikal sosyolojik olarak anlama demektir. İşlevselci bakış açısından

din, bizim dünyamızı açıklamaktan daha çok, ister bizi toplumsal olarak birbirimize bağlayarak isterse de psikolojik ve duygusal olarak destekleyerek olsun, hayatımızı sürdürmeye yardım etmek için vardır. Sözgelimi ibadet ve ritüeller bizi bir cemaat halinde bir araya getirmek ya da kaos durumunda akıl ve ruh sağlığımızı korumak için yapılır.

Dini bütünüyle pragmatik işlevleri açısından ele aldığı için indirgemeci olan bu yaklaşıma göre din, gerçekte ulûhiyetin veya kutsalın bir kısmını paylaşmak veya onlara katılmaktan çok, fert ve toplum için işlevsel bir güvenlik kapakçığı; toplumsal dayanışma veya gerilimi hafifletme aracıdır.

Başta Comte ve Durkheim olmak üzere, sosyolojinin doğuş döneminde birçok sosyolog, dine karşı pragmatist tutum benimsemişlerdi: Eğer din bir destek, bir güç ve bir rahatlama, bir güven sağlıyorsa, diğer bir deyişle, yaşam için yararlıysa din ve değeri gerçekti. Din, bireylere sağladığı psikolojik desteğin yanı sıra, aynı zamanda toplumun düzenine, birliğine ve sürekliliğine yardımcı olduğu için değer ifade etmekteydi

Köklerini Durkheim'da bulan, T. Parson ve R. K. Merton gibi sosyologların geliştirdiği yapısal işlevselci kuramcılarda göze çarpan özellik, daha çok, sosyal düzen, sosyal bütünleşme ve sosyal çatışma, sosyal değişme gibi toplumsal farklılaşmaya dinin katkısı meselesinin ön planda olmasıdır. Parsons'a göre din, sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi spesifik bütünleştirici fonksiyonu sayesinde insanın hayal kırıklığının (frustration), yaşadığı çatışma ve engellenmelerin üstesinden gelmesine yardımcı olur. Bu bağlamda din, değer koyucu (normatif) bir inanç sistemi olarak temel bir entegrasyon faktörüdür. G. Lenski de dinlerin insanî varoluşun temel problemlerini çözme vasıtaları olduğunu belirtir.[11]

Keza bir dine ait inanç ve tasavvurlar, bir taraftan o dinin mü'minlerini birleştirici bir rol oynarken, diğer taraftan aynı mekânı, ocağı paylaşan insanların, inanç farklılıklarından dola-

yı karşı karşıya gelmelerine de yol açabilir. Bununla birlikte dinlerin bütünleştirici niteliği daha belirgindir.

Ana başlıklarıyla özetlemek gerekirse işlevselcilere göre din doğaüstü, aşkın ve müteal bir ulûhiyet kavramı taşımaktan daha çok;

- fert ve toplum için işlevsel bir güvenlik kapakçığı, toplumsal düzen, dayanışma ve değişmeyi sağlama ve gerektiği hallerde gerilimi hafifletme aracıdır. Dolayısıyla din, bireylere sağladığı psikolojik desteğin yanı sıra, aynı zamanda toplumun düzenine, birliğine, sürekliliğine ve değişimine yardımcı olduğu için değer ifade etmektedir,
- insanî anlamlandırmayla ilgili bir eylem ve ruhun kurtuluşu için bir girişimdir,
- sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi bütünleştirici işlevi sayesinde insanın hayal kırıklığının, yaşadığı çatışma ve engellenmelerin üstesinden gelmesine yardımcı olur. Bir başka deyişle insanî varoluşun temel problemlerini çözme vasıtasıdır,
- din "ortak hafıza"dır[12], dağınık kitleleri 'ortak bir bilinç' içerisinde bir araya toplar ve kimliklerini dışa vurabilecekleri bir referans kaynağı sağlar,
- toplumsal düzen ve bütünleşmenin yanı sıra kimi durumlarda toplumsal farklılaşma ve ayrışma nedeni de olabilir.

Her şeye rağmen dinin sırf işlevsel açıklaması, dine dışarıdan bakanların görüşünü yansıtırken dinin içinde olanlarınkini ihmal eder. Dinin, sadece bir işlev veya salt bir güvenlik kapakçığı, toplumsal dayanışma aracı ya da gerilimi hafifletici ve bireyleri sosyalleştirici bir etken olarak görülmesi, dini yeterince anlatmaz.

### c) Çok Yönlü Kapsayıcı (Polythetic) Tanımlar

Karşılıklı birbirini dışlayan yukarıdaki tanımların sosyolojik olarak tartışılabilir olduğu açıktır. Bunların her biri tek yönlü (monothetic) olduğu için dinin doğası hakkında farklı bakış açılarını temsil eder. Her ne kadar bir kişinin her iki tanımı birden kabul etmesi mümkünse de gerçekte bu kategorik tanımlamayı yapanlar çoğunlukla birine odaklanarak diğerini dışlama eğilimindedirler. Şu ana kadar söylenilenlerden anlaşılacağı üzere, önceki tanımların temel problemi, bizim dinî olduğunu düşündüğümüz örnekleri dışlamaları, düşünmediklerimizi de dahil etmiş olmalarıdır. Monotetik tanımlar, sosyal realite farklı olduğu için kesinlikle tatmin edici bir sınır çizemezler.

İşte bu eleştirilerin cevabı, dini monotetik değil politetik tanımlamadadır. Politetik din, din tanımı konusunda yetersiz kalan özsel ve işlevsel din tanımlarına alternatif olarak ortaya çıkmıştır.

Gerçekte politetik anlayış, bir sistemin tanımını yapmaktan çok, o sistemin din olup olmadığını anlamak için bir kriterin ortaya konulmasıdır. Buna göre neyin dinî olup olmadığına karar verilir. Sözgelimi,

- Tanrı vb. kutsallara yönelik merkezi ilgi ve inançlar,
- bu tür inançlara dayanan ahlâki kodların ihlali durumunda doğaüstü müeyyideler,
- dünyevi unsurların kutsal ve profan halinde dikotomik ayrışması,
- dünyevi varlığın sıradanlığından kurtuluşa doğru bir yönelim,
- dinî pratikler,
- bir kutsal metin ya da aynı şekilde yüceltilen sözlü gelenekler,
- ruhbanlık ya da uzman dinî elit,

- manevi bir toplulukta bütünleşme, aidiyet hissi

gibi unsurların tamamı olmasa bile bir kısmı din kabul edilebilecek bir sistemde görülebilir.

Kuşkusuz, Budizm de bu ölçülere göre bir din olarak görülür. Zira her ne kadar Tanrı'ya benzer bir varlık merkezi bir konumda değilse de Budizm, empirik olarak açıklanamayan inançlara, ahlâki bir kurala, bir kutsal metin ve uzman elite dayalıdır. Diğer dinler, bu özelliklere tek tek sahip olmayabilir, ancak onları önemli miktarda paylaştıklarından din olarak kabul edilebilirler. Mesela kabilevi toplulukların dinleri ruhban ya da uzman bir dinî elite ve kutsal metne sahip olmayabilirler, bununla birlikte realiteyi kutsal ve profan biçiminde ayrıştırıp, Tanrı'ya benzer varlıkları merkezi konumda görebilirler.

Politetik yaklaşım, özsel ve işlevsel yaklaşımları da kapsayan daha genel bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın üstünlükleri, monotetik yaklaşımın eksiklerini yansıtır. Politetik yaklaşım, oluşabilecek problemlerden sakınarak hiçbir kesin sınır çizmez, ancak diğer taraftan birçok belirsizliğe yol açar. Burada dinî fenomenin sınırlarıyla ilgili bir problemle yüz yüze gelmekteyiz. Mesela din olarak kabul edilebilecek bir sistem, listedeki özelliklerin ne kadarını kapsayabilir? Bunların çoğunluğu mu yoksa bir tanesi mi gereklidir? Eğer böyleyse, o takdirde bir veya daha çok özelliği bünyesinde barındıran milliyetçilik, komünizm vb. dünyevi oluşum ve fikir akımlarının da din sayılıp sayılamayacağı tartışılabilir.[13]

Nitekim teistik olmayan inanç sistemlerinin, milliyetçilik, komünizm gibi seküler düşünce ve ayinlerin, dine dönüştüğünü ileri süren ya da bunu bir olgu olarak tespit eden din sosyologları var. Birkaç sosyoloğun tanımlarında, din kavramının bu şekilde genişletildiği görülür.

Bunun gibi, sosyolojinin, dinin yerine konulması anlamında *sosyolojik din* kavramıyla konuya yeni ve farklı bir açılım getiren

din sosyologları da görülür. Sözgelimi A. Comte ve E. Durkheim'ın toplumu bağımsız bir özne haline getiren din anlayışları bunun örnekleridir.[14]

Özetlersek, Bazı Batılı akademisyenler genellikle dini, işlevsel ve özsel olmak üzere, iki kategoride tanımlama eğilimindedirler. İşlevsel tanımlama, dinin fertlere ya da topluma sağladığı farz edilen yararları tasvir eder ve dinin *ne yaptığı ya da ne işe yaradığı;* özsel tanımlama ise dinin içeriği ya da özüyle ilgili karakterleri içerir ve dinin *ne olduğu* üzerine yoğunlaşır. Bu iki tanım da monotetik (tek yönlü) ve aralarında kesin sınırlar çizerek birbirlerini dışlayıcıdırlar. Dinin sırf işlevsel açıklaması, dine dışarıdan bakanların görüşünü yansıtırken, dinin içinde olanlarınkini ihmal eder. İlahi kaynağını ve özünü reddederek dinin, sadece bir işlev veya salt bir güvenlik kapakçığı, toplumsal dayanışma aracı veya gerilimi hafifletici, bireyleri sosyalleştirici bir etken olarak görülmesi onu yeterince anlatmaz.

Diğer taraftan, objektif ve toplumsal niteliğini dikkate almaksızın dini sadece kutsal ile bireysel tecrübeye indirgeyen özsel tanımlamalar da tek taraflı görünüme sahiptir. Özsel tanımlar dini, insanın Tanrı'ya, manevi güçlere ya da 'kutsal' olarak bilinen şeylere inanmasıyla sınırlı görüp bu inancın sosyal ve psikolojik hayattaki yansımalarını yadsıdıkları; onun ahlâkî, estetik, sosyo-ekonomik ve kültürel tezahürlerini kapsamadıkları için dar tanımlar olarak değerlendirilir. Fertler tarafından sadece sübjektif bir tecrübe olarak hissedilen ama dış dünyada somutlaşıp objektifleşemeyen bir din toplum üzerinde etkili olamaz.

Politetik tanımlamalar ise tersine çok yönlü ve kapsayıcıdırlar. Din tanımı konusunda yetersiz kalan özsel ve işlevsel din tanımlarına alternatif olarak beliren politetik anlayış, bir sistemin tanımını yapmaktan çok, o sistemin din olup olmadığını anlamak için bir kriterin ortaya konulmasıdır. Ancak bu yaklaşımın da eleştirilebilecek tarafları bulunmaktadır. En büyük

eksikliği ise -kutsal ya da seküler- dinî olarak değerlendirilebilecek her fenomenin dinî olabileceğini kabul etmesidir.

Sonuçta her üç kategori de en azından bir yönüyle eleştirilebilir görünmektedir. Dolayısıyla dine içeriden bakarak onu kutsal ya da ilahi kaynağı açısından değerlendiren din sosyologları ve din bilimcilerinin yaklaşımları bize göre daha bütüncül bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zira dine içeriden bakan din sosyologları, dinin ilahi kaynağını dikkate alarak aynı zamanda dinin özsel ve işlevsel görünümlerini de değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

Her halükârda bir din, sosyolojik bakış açısından üç karakteristiği itibariyle teşhis edilebilir. Bunlardan *birincisi* inançlar ve inanılan alanın ya da iman alanının niteliğidir. *İkincisi* ibadet, ayin ve ritüellerdir. *Üçüncü* unsur ise, aynı inanç topluluğuna mensup olma (aidiyet) duygusudur.

## 2. İlahi Kaynak ve İşlevsel Nitelikleri Açısından Dine Bakış

Büyük ölçüde kurucu çizgiyi izleyen Batılı sosyologların çoğu dini, insanın yarattığı bir fenomen olarak görür. Görece daha az sayıdaki sosyolog ise dinî değişimleri Tanrı'nın iradesinin sonuçları ya da canlı bir kozmosun yansımaları olarak değerlendirir. Katı sosyolojik açıklamalar, çoğunlukla insani ve sosyal şartlara vurgu yapsalar da sosyoloji ve diğer sosyal bilimler, Fransız A. Comte'un bu disipline sosyoloji adını verdiğinden beri alçakgönüllülük yolunda uzun bir mesafe kat etmişlerdir. Bu süreçte pozitivizmin büyülü kâsesi çatlamış, pozitivizm kan kaybetmeye başlamıştır.

Nitekim artık meseleye kitabi dinler açısından, dinin sosyal yansımalarını dikkate alarak daha bütüncül bakabilen klasik din sosyologları da mevcuttur. Mesela, dinî inancın sosyal hayata yansıyan tezahürleri, Ernest Troeltsch (1865-1923), Joachim Wach (1889-1955), Gabriel Le Bras (1891-1970), Gustave

Mensching (1901–1978) ve Charles Y. Glock'un çalışmalarında belirgin şekilde görülür.[15]

Bu çerçevede önce Almanya'da, sosyolojik tarzı Hıristiyan sosyal ahlâk gelişimine uyarlamaya çalışan yaklaşımlar ortaya çıktı. Protestan bir Alman teoloğu da olan E. **Troeltsch**, Batı Hıristiyanlığının tarihsel bir açıklaması ve izahı olan *The Social Teaching of the Christian Churches* (Hıristiyan Kiliselerinin Sosyal Öğretisi) 1912'de yayınladı. *Sosyal öğreti,* çığır açıcı bir çalışmaydı, zira bu, sosyolojik tarzın, Hıristiyan sosyal ahlâk gelişimi ve Kilise tarihi düşüncesine uyarlanmasında temel bir yaklaşımdı.

Bir diğer Alman din sosyoloğu **Joachim Wach**, din sosyolojisinin görevinin dinin mahiyetini ve doğasını araştırmak olmadığının farkındadır. Ona göre dinin gerçek mahiyeti, içsel dinî yaşantıda aranmalı ve onun sosyal tezahürleriyle aynileştirilmemelidir. Zira "dinin sosyal yapısı türetilmiştir, onun asıl karakteri değildir. ... Din, bütün insanlığın beslendiği ve tüm görünümlerin kendisine dayandığı engin bir kaynaktır ki, bu da kişinin Tanrı ile ilişkisidir."[16]

Wach, dinî tecrübenin, 'teorik anlatım: akîde (doktrin)', 'pratik anlatım: ibadet' ve 'sosyolojik anlatım: dinî cemaat' olmak üzere üç şekilde objektifleştiğini[17] belirtir. Bir başka deyişle Wach, dini; akide, ibadet ve dinî grupta (cemaat) tezahür eden sosyal entegrasyonun bir faktörü olarak görüyor.

Çağdaş sosyologlardan **Charles Y. Glock**, Wach'ın üçlü dinî tecrübe tanımını operasyonalleştirmiş ve 'dinî inanç', 'dinî pratikler', 'dinî tecrübe', 'dinî bilgi' ve 'etkileme'* boyutu olmak üzere beş boyutlu dindarlık (din) tipolojisi önermiştir.[18] Glock'un dindarlık tipolojisinde de dinî inanç merkezi konumdadır.

Fransa'da dinî sosyoloji geleneğinin bir kısmı, sosyografya adı verilen modelden önemli ölçüde yararlanmıştır. Sosyog-

rafya bölge, yaş, cinsiyet, eğitim, sosyal sınıf vb. değişkenler ile kilise üyelerinin korelasyonunu gösteren bir yöntemdir. Bu araştırma yöntemini kullanarak çalışmalarını gerçekleştiren dinî sosyoloji akımının belki de en önemli temsilcisi G. Le Bras'tır. Le Bras, 'yaşayan din'i ortaya çıkarmak niyetiyle Katolikliğin haritasını çıkarmaya yönelik soruşturma başlatmış ve incelemesini kiliseye katılımın sosyal düzeyleri üzerinde derinleşmiştir.[19]

İnsanlığın anlamlı bir Tanrısal cevheri başlangıçtan beri tecrübe etmeyi sürdürdüğünü belirten Alman din bilimcisi **G. Mensching**, sırf sosyo-kültürel koşullara indirgemeksizin, ilahi kaynağını da dikkate alarak dinin sosyo-kültürel bağlamla etkileşimini ortaya koydu.[20] Dinin ayırt edici bir karakteri olduğunu vurgulayan Alman teolog ve din tarihçisi **Rudolph Otto**, ancak dindar insanların bir dini yeterli düzeyde inceleyebileceği konusundaki tartışmanın çok ötesine geçti ve bir çalışmasında okuyucularına hitap ederek dinî tecrübeyi derinden hissetmek üzere onlardan zihinlerini yönlendirmelerini talep etti.[21] Rumen fenomenolog **Mircea Eliade** (1907-1986), hem bir dine mensup olunmadıkça dinin özünün anlaşılamayacağını ve hem de sosyo-kültürel bağlamın dışında dinin aşkın bir özünün olduğunu belirtti.

Artık dini inceleyen Batılı çağdaş sosyologların birçoğunun, bir kilisenin ya da tapınağın üyesi olduğu ifade edilmektedir. Kalplerinde, bazı dinsel inançların diğerlerine göre ilahi gerçeğe daha yakın olduğu inancını taşıyan bu sosyologlar, objektifliği gerektiren kendi mesleki yükümlülükleriyle kişisel inançları arasında acaba nasıl bir denge kurabilirler?

Bu sorunun cevabı, A. Giddens'ın "dindar bir sosyolog" diye nitelendirdiği **Robert J. Wuthnow**'dan gelmektedir. Wuthnow, araştırmalarını açıkça hem bir sosyolog hem de Hıristiyan kimliğiyle yaptığını belirtmektedir. Toplumsal değişmenin kiliseyi ve onun üyelerini nasıl etkilediğini anlama çaba-

sında olan Wuthnow'un araştırma konusunu kilise üyeleriyle yapılan görüşmeler oluşturmaktadır. Bu görüşmelerin sonucunda ortaya çıkan gerçek, (Baptist, Prebisteryen vb. Protestan mezhepleri gibi) Hıristiyan mezheplerini birbirinden ayıran sınırların ortadan kalkmasıdır. Hıristiyanlığın küreselleşmesiyle birlikte farklı mezheplere mensup Hıristiyanlar dünyadaki diğer Hıristiyan kardeşleriyle akraba olduklarının farkına varıyorlar. Wuthnow, kilise mensuplarının 'küresel düşünmek ve yerel olarak hareket etmek' istediklerine inanmaktadır. Yani onlar, dünyadaki diğer Hıristiyanlarla ortak bir kimlik oluşturma peşinde koşmakta, aynı zamanda bu dostça ilişkiyi hemen yakındaki benzer inanışta olan kişilerle kurmanın yollarını aramaktadırlar. Ona göre dinî kurumların canlı kalabilmesinin tek yolu 'insanlara güçlü bir cemaat duygusu aşılamaktır'.[22]

Bu türden çalışmaların, dinî bakış ile sosyolojik bakış arasında denge kurmaya çalıştıkları söylenebilir. Bunların din sosyolojisi çalışmalarında dinî bakışı 'dominant bir unsur' olarak öne çıkardığı için sosyolojik bakışı gölgelediği ve sosyoloji kuramından uzaklaştığı görüşü, kaçınılmaz bir şekilde sosyolojinin dar bir pozitivizm ile sınırlandırılmasını haklılaştırabilir.

Dine sırf sosyolojik, psikolojik açıdan olabildiği kadar bunlarla birlikte onun ilahi kaynağını dikkate alarak kuşkusuz içeriden de bakılabilir. Sosyoloğun, din fenomenine -dinî ya da sosyolojik- hangi açıdan baktığı zaten çoğu defa açıkça ya da bazen satır aralarında ortaya çıkar. Bu konuda objektiflik, uygulamada neredeyse hiç görülmez. Yukarı adı geçen sosyologların diğerlerinden en önemli farkı, dinin kaynağını sadece sosyo-kültürel bağlama indirgememiş olmalarıdır. Bir başka ifadeyle sosyolog dinin kaynağı olarak ya sırf sosyo-kültürel olguları görecek ya da sosyo-kültürel olguları da dışlamadan doğaüstü, yüce bir Yaratıcı'yı dikkate alarak dinî fenomenleri bu açıdan yorumlayacaktır. Kuşkusuz din sosyoloğu tercihini kendisi yapacaktır.

Dolayısıyla bahsedilen paradigmada, her ikisi de dünyayı kavramada ve anlam vermede bize yardımcı olduğu için din ile sosyoloji arasında bir çatışma söz konusu değildir. Mesela, ibadet Tanrı'ya bireysel yakınlığı getirdiği gibi, aynı zamanda toplum üyelerini bütünleştiren ya da dünyevi sorunları kolaylaştıran bir fenomen olarak da değerlendirilebilir.

Kısacası, Amerika ve Avrupa'daki bahsedilen gelişmelerin genel karakteristiği, bunların dine içeriden bakışlar olmasıdır. İçeriden bakarak ama ortalama bir objektiflikten ayrılmaksızın dini açıklamaya teşebbüs eden çalışmaların sosyolojik yöntemden uzaklaştığını ileri sürmenin tek taraflı bir bakış açısı olduğu kanısındayız. İnterdisipliner çalışmaların revaçta olduğu çağımızda, kendilerinden kısaca söz ettiğimiz çağdaş din bilimcilerinin ve din sosyologlarının dine dair görüşlerini bir kenara atmak sosyal bilim mantığına uygun olmayabilir.

## B- DİN SOSYOLOJİSİNİN KONUSU

Din sosyolojisi esas itibariyle dinin mahiyeti ile değil –zira dinin mahiyeti (özü), teoloji/kelamın konusudur- dinle bağlantılı toplumsal davranışın oluşumu ve etkileriyle ilgilenen bir disiplindir. Din ve toplumu, din ve toplumsal ilişkileri ilgilendirdiği sürece din sosyolojisi için 'yasaklanmış' bir araştırma alanı yoktur. Dinî eylem kapsamlı bir fenomendir. Bunun araştırılması, dinî olanın sosyal yönünü içine aldığı gibi, dini kurumların analizi ve dinin sosyal hayatla karşılıklı etkileşimini de içine alır.

Dolayısıyla din, sosyal bir fenomen olduğu sürece din sosyologlarının ilgi alanına girer. Din sosyolojisinin objesi, insanların din kaynaklı sosyal davranışlarıdır. Başka bir şekilde ifade edersek, din sosyolojisi insanların din ile bağlantılı sosyal davranışlarını araştırma konusu edinir. Din sosyolojisi bunu normatif olmaksızın empirik ve objektif olarak deskriptif bir tarzda gerçekleştirir.

Bu bilimin amacı, sosyal fenomen olarak dinî olayları ele almak suretiyle, dinin toplumsal yönünü, din ve toplumun, toplumsal olguların karşılıklı etkileşimini ve dinî grupları incelemek ve böylece dinin toplum hayatındaki yeri ve önemini tespit etmektir.

Din sosyolojisi tabirini ilk olarak kullanan Durkheim, din sosyolojisi ile ilgili önemli çalışmalardan biri olan 'Din Fenomeninin Tanımı' (1899) adlı makalesinde sosyolojik açıdan din konusunu ele almıştır.[23] Sistematik din sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilen M. Weber'le birlikte din, din-toplum ilişkilerinin araştırılmasında bağımsız değişken olarak yerini almaya başlamıştır.

Kuruluşundan günümüze gelinceye kadar birbirinden genellikle farklı din sosyolojisi alanları ortaya çıkmıştır. Biz bunları klasik ve çağdaş yaklaşımlar olarak iki kategoride değerlendireceğiz. Klasik yaklaşımlar, din sosyolojisinin doğuşundan 1960'lı yıllara kadar olan zaman dilimini; çağdaş yaklaşımlar ise içinde bulunduğumuz dönem, Batı'daki araştırmaları kapsamaktadır.

## 1. Klasik Yaklaşımlar

a) Dinlerin ortaya çıkışının *sosyal nedenlerini* araştıranlar.

Bu konu özellikle XIX. yüzyılda ön plandaydı. H. Spencer, B. Taylor, K. Marx, E. Durkheim genellikle dinlerin ortaya çıkışının sosyal nedenleri üzerinde durmuşlardır.

b) İçeriden bakarak dinlerin *sosyal* ve *dünyevi* görünümlerini araştıranlar.

E. Troeltsch, J. Wach, G. Mensching ve G. Le Bras bu akımın Batı'da ilk önce zikredilebilecek isimleridir. Bunlardan Le Bras'nın araştırması, kilise gruplarının sosyal ve dinî hayatını araştırma konusu edinmiştir.

c) Din ile dünyevi (profan) toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi konu edinenler.

Bu konu XX. yüzyılın başında Weber tarafından ele alındı ve Troeltsch tarafından sürdürüldü.[24]

d) Dine kollektif yanılgı, sınıfları sömürme aracı, dünyadan kaçma çabası, acıları rahatlatmaya yarayacak telâfi mekanizması olarak bakanlar.

Marksist sosyologlar bu görüşün temsilcileridirler.

## 2. Çağdaş Yaklaşımlar

Yukarıdaki tarihsel ayrışmanın dışında dine fenomenolojik ve antropolojik (kültür) açıdan bakan iki çağdaş yaklaşımdan da söz edebiliriz.

**a) Fenomenolojik Yaklaşım**

Çağdaş din sosyolojisi, semiotik (göstergebilim)*, hermenötik ve fenomenolojiden ciddi olarak teşvik gördü. Özellikle Husserl'in *şeylerin aslına dönme* çağrısı, sosyologların bilgi kaynaklarını sorgulamalarına neden oldu. Şeylerin aslına dönme çağrısı, bize benimsetilen görme, algılama biçimlerimizi, düşüncelerimizi, kültürümüzü sorgulama, askıya alma çağrısıydı. Böylece nesnelerin özü, evrensel mahiyetleri, fenomenlerin arkasındaki özler daha iyi anlaşılabilecekti.[25] Dinî araştırmalar alanında fenomenoloji, gerek 'ardındaki' Mutlak Hakikati gerekse onun sosyal yansımaları üzerindeki tüm dünyevi etkileri paranteze alan *(epoché-bracketing)* kutsala yönelik deskriptif bir yaklaşım olarak ortaya çıktı. Bu fenomenolojik yaklaşım, çoğunlukla, ilahiyat dışındaki çevrelerde seküler bir yönelimi cesaretlendirdi.

Bununla birlikte fenomenolojinin *paranteze alma* yaklaşımı, din üzerindeki seküler ve sosyal etkileri sınırsızca sorgulamaya başladığında, karşıt bir durum ortaya çıkmış ve sekülerizm teorilerinin yanlışlığını ileri süren yeni teoriler ortaya atılmıştır.

**Peter Berger**, fenomenolojik yaklaşımı ilk defa sistemleştiren sosyologlardan bir tanesidir. Onun beslendiği kaynakların başında Weber, Durkheim, Marx, George H. Mead ve W. I. Thomas gibi düşünürlerin eserleri ile teoloji gelmektedir.[26]

Fenomenolojik yaklaşımın bir diğer temsilcisi ise dinin özünü dikkate alarak sosyal tezahürlerine odaklanan J. Wach'dır. Görünürde, Wach ile Berger arasında dine bakışta farklılık vardır. Wach dine içerden; Berger ise dışarıdan bakan bir kimse konumundadır. Berger, sosyolojik araştırmada 'metodolojik bir ateizm'i savunmaktadır. Ona göre sosyolojik ya da teolojik bir determinizme kaymamanın en güvenli yolu budur ve böyle bir ateizm topyekûn bir ateizm olarak anlaşılmamalıdır.[27] Wach'ın yazıları ve Berger'le ilgili böyle bir açıklama dikkate alındığında, dine fenomenolojik bakışın indirgemecilikten uzak kalmaya çalıştığı söylenebilir. Ancak bizzat fenomenoloji, indirgemeciliği eleştiren bir karaktere sahip olsa da, bu açıdan dini değerlendiren din sosyologlarının zaman zaman indirgemeci bir tutum sergiledikleri de bir gerçektir.

Dinin hayata *anlam kazandırmak* ve sosyal düzeni *meşrulaştırmak* gibi bilişsel (kognitif) fonksiyonlarının olduğunu kabul etme, fenomenolojik bakış açısının temel varsayımıdır. Berger'e göre din, insanın başına gelen olayları, yaşadığı sıkıntıları ve sefaletleri açıklayıp anlamlandırabileceği (teodise) 'bir mâkuliyet çatısı' olarak işlev görür. Din, gündelik, sıradan hayatın sınırlarında yer alan marjinal durumları ve tecrübeleri meşrulaştırır. Uyku ve rüyalar, ölüm, afetler, savaş, sosyal karışıklık, ani değişiklikler, ıstırap çekme ve kötülük bunlar arasında yer alır. Bu gibi durumların dinî açıklamasına Berger, Weber'i izleyerek, teodise adını verir. Teodisenin rolü, anomiyle mücadele etmektir. Din, insanlık tarihi boyunca anomiye karşı en etkili siperlerden biri olagelmiştir.[28] Din, böylece bir teodise imkânı sunarak insanları kaosa ve isyana düşmekten korur; tüm bunların bir hikmet ve sebebinin olduğunu düşünmelerini sağlar.

### b) Kültürel Din Sosyolojisi

*Kültürel (antropolojik) din sosyolojisi* yapısal işlevselcilik düşüncesinin hâkim olduğu 1970'lerden sonra ortaya çıkmış bir akımdır. Antropolojik yaklaşım, önceki dönemlerin pozitivist ve kurumlar merkezli bakış açısına bir alternatif olarak görülebilir. Bu akımın öncüleri, Clifford Geertz, Mary Douglas, Robert J. Wuthnow, Daniel Bell ve Robert N. Bellah'tır. Kültürel din sosyologları, disiplinler ve entellektüel gelenekler arası alışılmış sınırlara aldırış etmezler. Onlara göre sosyoloji, ilgili bütün disiplinler ile ilişkiye girmeli ve bunu yaparken özerkliğini ve bağımsızlığını kaybetmek gibi bir endişeye kapılmamalıdır. Sosyal ve dinî olayları anlamaya çalışırken, farklı sebeplerle bile olsa teoloji ve dinden bir şeyler öğrenmeye açık olan bu sosyologlar, din ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi rekabet ve düşmanlık olarak tanımazlar. Kültürel din sosyolojisinin dine bakışını belirleyen kavramlar; *kültür, mânâ, sembol, tecrübe, anlama ve iletişimdir*. Kültür penceresinden bakıldığında hiçbir şey 'kültürel' hale geldikten sonra artık 'olduğu gibi' değildir. Her şey kendisine dışarıdan yüklenilen bir anlamı ifade etmektedir.[29]

Sosyal antropolog C. Geertz, *Kültürel Bir Sistem Olarak Din (1966)* adlı makalesinde dini, kültürel sistemin bir parçası olarak, insanları etkileyen bir semboller sistemi olarak görür. Geertz, din fenomenologlarına benzer şekilde dinî sembollerin anlamlandırma ve meşrulaştırma işlevine dikkat çeker. İnsanlar dünyayı anlamlı ve düzenli olarak görmek isterler. Dinin, dünyayı kaosa sürükleyen hüsran, ıstırap (suffering) ve kötülük/şer (evil) vb. tecrübelere, eşitsizlik ve adaletsizliklere ahlâki bir anlam yüklediğini; kötülük ve şerrin sadece görünür durumlar olduğunu; daha geniş bir açıdan bakıldığında anlamlı bir örüntüye elverişli bulunduklarını göstermeye çalışır. Kuşkusuz, bunun gerçekleştirildiği en yaygın yol, bu dünyadaki adaletsizliklerin gelecek dünyada karşılanacağı düşüncesidir.[30]

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Dinî semboller ve dolayısıyla kültür, din içerisinde önemli bir yer tutmakla birlikte din, bütünüyle sembol ve kültürden ibaret değildir. Aksi takdirde böyle bir tespit indirgemeci bir din anlayışı olmaktan öteye geçmeyecektir.

**Sembollerin Önemi**

Sembol bir görüş, bir şeyin temsili, bir çeşit proje ya da ne yapılacağını gösteren bir enstrüman olabilir. Din sosyoloğu Hamilton bunu trafik işaretleri örneği ile açıklığa kavuşturmaktadır: Kırmızı ışık, yolumuzdan geçen trafiğin neden olacağı potansiyel tehlikeyle karşılaşabileceğimiz durum hakkında bize bir şeyler söyler. Aynı zamanda verdiği talimatlarla gidilecek yolun yönüne işaret ederek bizim belli bir yolda seyretmemizi sağlar. O, hem bir durumu temsil eder hem de aynı zamanda belli davranışların ortaya çıkması için dünyayı etkiler. Aynı şekilde dinî semboller de dünyayı yorumlar ve aynı zamanda onu şekillendirirler; eğilimleri belli biçimde davranmaya yönlendirip belli haleti ruhiyeye yol açarak sosyal dünyayı biçimlendirirler. Keza, ibadet edenleri *ağırbaşlı, saygın* vb. kimseler yapabilir; onlarda sonsuz mutluluk, sevinç ve heyecan hasıl edebilirler.[31]

Genel bir değerlendirme ile ifade etmek gerekirse, birçok din bilimcisinin, din ve toplum ilişkilerindeki karmaşık yapının doğru bir şekilde anlaşılması yönünde son derece titizlik gösterdiği açıktır. Ancak, bireylerin iç dünyalarıyla da bağlantılı olduğu için dinî olguların anlaşılması her zaman kolay olmamaktadır. Hatta değerlendirmelerin yüzeysel ya da ön yargılı olması durumunda, yanlış ve hatalı tanımlamalar da ortaya çıkabilmektedir.

Nitekim Aydınlanmacılarla başlayıp 1789 Fransız ihtilaliyle zirveye ulaşan din karşıtlığının da etkisiyle dinî olaylarla ilgili pek çok hatalı anlayış ve açıklamalara sürüklenenler olmuştur.

Marx, Comte, Durkheim, Freud ve İslam söz konusu olduğunda Weber, bunun tipik örnekleridir.

Özellikle Comte, Durkheim ve takipçilerinin, kendi çağlarındaki pozitivist ve katı sosyolojizm akımının etkisiyle ilâhi kaynaklı dine karşı tepkisel bir tavır sergilemekle birlikte din-merkezli bir dünyadan kendilerini kurtaramadıkları söylenebilir. Ne var ki, onların din mefhumu, sadece, bir yeryüzü cenneti yaratmada yararlanılacak bir aksesuar görünümündedir. Onların çalışmaları, dinî tecrübenin nasıl objektifleştiğini göstermeleri bakımından yine de dikkate değerdir.

Adı geçen gözlemciler ve benzerleri, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri determinist bir tarzda anlayarak, başta din olmak üzere tüm ruhanî ve manevî gelişmeleri sosyo-ekonomik şartların bir sonucu olarak görmek istemişlerdir. Sosyolojinin, dönemin modası bilimsel materyalizmin büyük ölçüde egemen olduğu bir iklimde gelişmiş olmasından dolayı ilk dönem teorisyenlerinin çoğunun sosyolojileri özellikle determinist ve indirgemeci olmuştur.

Toplumsal şartları ve faktörleri ortaya çıkarmaya çalışırken, metafizik ve psikolojik unsurları dışlayıp, her durumda, sosyal olayların sebeplerini yine başka sosyal olaylarda görme, daha doğrusu, sosyal olay ve olguları yine sırf sosyal olaylarla açıklama teşebbüsü eksik kalmaya mahkûmdur. Hele din gibi doğaüstü, kutsal bir mahiyete sahip bulanan toplumsal bir olgu sırf sosyo-ekonomik faktörlerle izah edilemez. Dinî olay ya da kurumların menşeinde toplumsal faktörler ne kadar etkili olursa olsun, onların ortaya çıkışını ve gelişimini, ilâhî kaynağını görmeksizin, sadece sosyal teorilerle izah etmeye çalışmak determinist ve indirgemeci bir tutum olacaktır.

**Ölçek Fenomenleri Yaratır**

Din, insanların tecrübe alanına girdiği andan itibaren kültürel bir obje halini almakta ve toplumsal değişmeyle karşılıklı etkileşim içerisine girmektedir. Mircea Eliade'ın da belirttiği gibi, hiçbir zaman 'saf' (pure) şekilde 'katıksız' dini fenomenler bulunmamaktadır; beşeri bir fenomen olarak toplumsal olması sebebiyle onun filolojik, ekonomik ve kültürel vs. yönleri vardır. Ancak dini tecrübelerin toplumsallığını kabul etmek, onların din-dışı davranış biçimlerine indirgenebilirliğine işaret etmez. Biz modern bilimin şu temel ilkelerinden birini asla gözden kaçırmamalıyız: *Ölçek fenomenleri yaratır.* ... Dinî tecrübeyi toplum olaylarına ve onun sosyal fonksiyonlarına indirgemeye kalkışmak veya onların basit bir sonucu olarak görmek istemek, fili yalnızca mikroskop altında inceleyerek onu yeterince tanıdığını iddia etmeye benzeyecektir. Fili tanıyabilmek için elbette mikroskoba ihtiyaç vardır ama mikroskobun sunduğu bilgi, fili bütünüyle tanımamıza imkân vermez. Mikroskop, bütün çokhücreli organizmaların yapı ve mekanizmasını gösterir. Halbuki çok hücreli organizmaların hepsinde yapı ve mekanizma aynıdır. Fil de kesinlikle çokhücreli bir organizmadır, fakat o, bütünüyle ve sadece çokhücreli bir organizmadan mı ibarettir? Mikroskobu ölçek aldığımızda, cevap vermek için tereddüt edebiliriz. En azından fili zoolojik bir fenomen olarak gösterme üstünlüğüne sahip olan insani görüş ölçeği durumunda ise, cevap hakkında herhangi bir şüphe olamaz[32]. Şu halde, fili, ancak fil olarak idrak etmek gerektiği gibi dini de ancak spesifik bir dini olay olarak incelediğimizde tam olarak kavrayabiliriz.

## C- DİN SOSYOLOJİSİNDE YÖNTEM

Din sosyolojisi, hem din bilimlerinin hem de genel sosyolojinin bir parçasını oluşturur. Kurucusu olarak **Max Müller** (1823-1900)'in adının geçtiği din bilimlerinin (dinler bilimi) çıkış noktası, din olayının anlamı üzerinde bir araştırmadır. Bu nedenle din bilimleri, ilahiyat bilimlerini ve din felsefesini dışarı-

da bırakarak *dinler tarihi, din psikolojisi, din fenomenolojisi* ve *din sosyolojisini* içine alır. Buna *din etnolojisi* ve *din antropolojisi* gibi sosyal bilimleri de dahil edenler vardır. *Din felsefesi,* a priori ve normatif olup tümdengelim metodunu esas aldığı halde din bilimleri hiçbir spekülatif amaç gütmez ve empiriktir.

Din sosyolojisinin yöntemi içerisinde genel sosyolojinin vasıflama (description), karşılaştırma (comparison) ve açıklama (explanation) tarzındaki üçlü ilkenin önemli bir yeri vardır[33]. Din sosyolojisi empirik bir bilim olduğu için onun vasıflayıcı özelliği ilk sırada gelir.

Vasıflama, olayların gözlemlenmesi (observation) anlamına da gelir. Sosyolojide doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki türlü gözlem vardır. Doğrudan gözlem, anket, mülâkat, monoğrafi,* gibi tekniklerle güncel dinî olayların doğrudan doğruya gözlemlenmesi demektir.

Dolaylı gözleme gelince, biliyoruz ki din sosyolojisi sadece güncel toplumların dinî hayatıyla ilgilenmez. Geçmiş toplumların kaynağını dinden alan sosyal ilişkilerinin ve toplumsal kurumlarının araştırılması da onun ilgi alanı içerisindedir. Bu tür araştırmaları din sosyolojisi, dolaylı gözlem yöntemiyle gerçekleştirmektedir.* Bunu geçmişle ilgili bir vasıflama olarak tanımlayabiliriz. Geçmişte yaşanmış dinî-sosyal olay ve olguları araştıran bir din sosyoloğu, tarihî kaynaklar, belgeler (arşiv belgeleri, mahkeme sicilleri, tereke defterleri, fetvalar, mezar taşları), anıtlar, sanat abideleri, masallar, menkıbeler, şarkılar, destanlar, şiirler vb.nin yanı sıra başkalarının duyup, görüp yazdıklarına dayanır. Din sosyoloğunun, tarihî yöntemle çalışmasını sürdürürken başta kültürel antroploji, dinler tarihi ve psikoloji olmak üzere, tarih, etnoloji, folklor, hukuk, ahlâk, ilâhiyat, coğrafya vs. gibi tüm beşeri bilimlerden yararlandığını belirtmek gerekir.

Sosyoloji, sadece istatistik veya sosyolojik tasvir anlamını ifade eden sosyografi demek değildir. Sosyoloji, ancak vasıfladığı olguları karşılaştırıp açıklamalara gittiği, olaylar arasında

sebep-sonuç bağı kurabildiği ve hatta kanunlara erişebildiği ölçüde amacına erişebilmiş sayılabilir. Sosyoloji, olayları sosyal bağlamları içerisinde bütün olarak ele alır ve tek tek olayları bu bütünün parçaları olarak değerlendirir. Bilimsel araştırmaların doğruluğunu anlayabilmek için de onu başka araştırma sonuçlarıyla karşılaştırmak gerekir. Belli bir zaman ve mekânda yürürlükte ve geçerlikte olan bir olayın özeliklerini anlamak için en iyi yol, onu başka zaman ve mekânda rastlanan olgularla mukayese etmektir. Bu mukayese, benzerlikler (comparison) kadar zıtlıklar (contrast) açısından da yapılabilir.

Vasıflayıcı sosyolojiye bağlı olarak yapılacak olan karşılaştırmaları bir açıklama ve değerlendirme izlemelidir. Olayların dış görünümlerinden anlam dolu bütünlere nüfuz etmek, öze inmek demek olan anlayış ve buna bağlı olarak ortaya çıkacak açıklama ve yorum birçok önemli sonuca erişmeyi mümkün kılar.

Sosyal fenomen dinî nitelikli olduğu zaman, 'anlama' daha da önem kazanır. Gerçekte, dinî davranışın, sembol, törenler ve teşkilâtların engin ve derin birer öz ve iç manaları bulunmaktadır. Bu bakımdan din sosyoloğu dinî inançlar, gruplar, cemaatler ve dinden kaynağını alan ya da dinî bir renk taşıyan tüm sosyal olayları bütün iç manalarıyla anlamak ve değerlendirmek zorundadır.[34] Meselâ, İslamî bir kurum olan 'ezanı' ele alalım. Ezan, güzel sesli müezzinlerin ahenkli sesleriyle, günde beş vakit mü'minleri namaza, duaya ve arınmaya çağıran kutsal bir çağrıdır. Ezanın bu kutsal içeriği, İslamî düşüncede bir anlam ve açıklık kazanabilir. Ezandaki melodiye bakarak onun bir şarkı olduğunu düşünmek sosyolojik bir körlük olur.

Bazen sosyal olgu ya da olay, zahiren anlaşılmayacak kadar karmaşık ve iç içe geçmiş olabilir. Böyle durumlarda sosyologdan, ön yargılardan uzak, objektif bir tarzda, olayın bağlı bulunduğu bütüne yönelmesi ve Weber'in *yorumlayıcı anlama* (verstehende) yöntemi gereğince ilgili din mensuplarının kendi

kurumları ve davranışları hakkındaki öznel görüşlerine başvurarak fenomeni açıklaması beklenir.[35]

Eylemin iç anlamlarına da nüfuz ederek doğru bir şekilde anlaşılması için açıklama safhasında yapılacak ilk iş, *sosyal olguları tür* ve *tiplere* ayırmaktır. Birbirine benzeyen olayları aynı kategorilerde toplamak suretiyle belirli tipler oluşturulabilir. İlkel dinler, çok tanrılı dinler, tek tanrılı dinler, ulusal dinler, evrensel dinler vs. gibi.. İslam bilginleri daha çok Hak dinler, batıl dinler ayrımını yapmışlardır. Şehristani ve İbn Hazm gibi bazı İslam bilginleri Hak dinlere *el-Milel,* ikincilere *en-Nihal* adını vermiştir.

Sosyal olguların tür ve tiplere ayrılmasından sonra sebeplilik aşamasına geçilir. Söz konusu toplumsal nedenler, bazen olaya *etki yapan faktörleri,* bazen de *elverişli şartları, maddî ve psikolojik unsurları, basit imkânları* gösterir.[36] Sosyoloji, hiçbir zaman tek sebepli izah yanılgısına düşmeksizin, din dahil tüm sosyal olay ve olgularda toplumsal ve psikolojik şartları/unsurları göz önünde bulundurmak durumundadır.

## NOTLAR

1 Köktaş, M. Emin, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yay, İst. 1993, s.11.

2 Paden, E.William, *Interpreting the Sacred*, Beacon Press, 1992, s. 5; Türkçesi, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, Sentez Yay., Bursa, 2008.

3 Paden, *age*, 5.

4 Berger, Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. A. Coşkun, İnsan Yay, İst. 1993, s. 26-27.

5 Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay, Ank. 2008, s.18. Arapçada din sözcüğünün üç anlamı vardır: (1) ceza ve yargı. "Maliki yevmi'ddin (Yargı gününün maliki)". (2) usül, âdet ve tutulan yol. *"Kane Rasulullah (s.a.v) alâ dini kavmihi (Rasulullah kavminin usül ve adeti üzerinde idi)"*. (3) İslam kelâmında din, Allah'ın ilkelerini belirlediği ve mensuplarını dünya ve ahirette kurtuluşa götüren inanış ve davranışlardan meydana gelen bir kurumdur. Kur'an, hak dinin İslam dini olduğunu bildiriyor:*"İnne'd'dine inde'llahi'l-İslam (Allah katında hak din İslam'dır)"*. Bkz, Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi, Giriş*, Ank Ün. Basımevi, 1968, s.40-42.

6 Paden, *age*, 5-6.

7 Fursetth, Inger ve Repstad, Pal, *An Introduction to the Sociology of Religion, Classical and Contemporary Perspectives*, Asgate Publishing, 2006, s.16.

8 Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, İFAV, İst. 1995, s.37.

9 Akyüz, Niyazi ve Çapçıoğlu, İhsan (ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yay, Ank. 2008, s.43.

10 Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay, İst. 2000, s.91.

11 Köktaş, *age*, 28.

12 Ortiz, Renato, "Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar", *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din*, çev. Ş. Gürsoy, İ. Çapcıoğlu, Platin Yay, Ank. 2007, s.208.

13 Hamilton, B. Malcolm, *the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, İkinci Baskı, London and New York, 2001, s.21-22.

14 Yıldırım, Ergün, *Sosyolojik Pozitivizm ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi*, http://sbe.dpu.edu.tr/9/199.pdf

15 Sosyolojik araştırmalarda, dinî bakışı dominant bir unsur olarak gören çalışmaların bir kısmı, din sosyolojisi (sociology of religion) yerine *dinî sosyoloji* (religious sociology) olarak isimlendirilmiştir. Fransız sosyografi geleneği ve Amerika'daki Katolik sosyologlarının analizlerinin çoğu, bir dinî sosyoloji kategorisine atfedilir. Bunların başat özelliği, sosyolojik aygıtları dinsel bir amaç için araç olarak görmeleri; kendi normatif değer yargılarına göre biçimlenen bir sosyoloji yapmalarıdır. Bkz, Robertson, Roland, "Din Sosyolojisinin Gelişimi", *Din Sosyolojisi*, Der. M. E. Köktaş, Y. Aktay, Vadi Yay, Ank. 1998, s.217.

16 Vrijhof, Hendrik P., "Din Sosyolojisi Nedir?", *Din Sosyolojisi*, Der. M. E. Köktaş, Y. Aktay, Vadi Yay, Ank. 1998, s.284.

17 Wach, *age*, 43-61.

* Etkileme (Konzequenz) boyutu diğer dört boyuttan farklıdır. Glock'a göre bütün dinler, dinî bağlılık ve imanın bazı sonuçları bakımından birleşmektedirler. Bu boyutta insanın dinî inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin tüm dünyevi sonuçları özetlenmiştir.

18 Glock, Y. Charles, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay, M. E. Köktaş, Vadi Yay, Ank. 1998, s.252-274; Günay, *age*, 214-217; Köktaş, M. Emin, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yay, İst. 1993, s.53.

19 Davis, Winston, "Din Sosyolojisi", *Din, Toplum ve Kültür*, der. ve çev. Ali Coşkun, İz Yay, İst. 2005, s.100-102.

20 Mensching, Gustave, *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Din Bilimleri Yay, Konya, 1994, s.61.

21 Furseth ve Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, 205.

22 Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Ayraç Yay, İst. 2000, s.475.

23 Sezer, Baykan, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İst. Üniv. ed. Fak. Yay, 1981, s.15; Köktaş, M. Emin, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yay, İst, 1993, s.11.

24 Kehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Vadi Yay, Ank. 1998, s.18.

* İşaretler, semboller ve onların kullanımları ya da yorumlarıyla ilgili bilim.

25 Durakbaşa, "Sosyolojide Temel Kuramlar", ed. İhsan Sezal, Martı Yay, Ank. 2003, s.40.

26 Davis, agm, 95.

27 Akyüz ve Çapçıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, 125.

28 Hamilton, *age*, 162; eserin *Religion and Meaning* adlı bölümünün çevirisi için bkz, A.V. Taştan, Erciyes Ün. Sos. Bil. Enst. Derg., Sayı: 9, Yıl 2000, s. 529-537.

29 Şentürk, Recep, *Yeni Din Sosyolojileri*, GelenekYay, İst. 2004, s.71-72.

30 Hamilton, *age*, 158-160.

31 Hamilton, *age*, 158.

32 Paden, (Eliade, Mircea, The Quest: History and Meaning in Religion, Chicago: University of Chicago Press, 1969, p. 7-8)'den *Interpreting the Sacred*, 69.

33 Günay, *Din Sosyolojisi*, 62-65.

* Monoğrafi yöntemi ilk defa Fransız sosyoloğu **Le Play**'ın kullandığı bir tekniktir. Le Play, bu yöntemle işçi ailelerini incelemiş ve onların gelir seviyeleri ile dinî yaşayışları arasındaki korelasyon üzerinde durmuştur. Bu yöntem günümüzde, bir konuyu derinlemesine ele alan, dar boyutlu araştırmalarda kullanılan bir metot halini almıştır.

* Başta **Max Weber** olmak üzere pek çok din sosyoloğu özellikle bu yöntemden yararlanarak çalışmalarını gerçekleştirmiştir. Bunlar içinde en dikkat çekici olanlardan birisi, **J. Paul Charnay**'in **"la Vie Musulmane en Algeria"**, (Paris, 1965) adlı eseridir. İslam dünyasında bu metodun öncülüğünü yapan **İbn Haldun**'dur.

34 Günay, *age*, 76.

[35] Weber'in sosyolojisi, determinist açıklamalar yerine "seçmeci yakınlaşmalar" (elective affinity) diye adlandırılan çok nedenli açıklamalara ve nomotetik (toplumsal düzenliliklere ilişkin yasalar kurgulayan) çözümlemeler yerine ideografik (tarihsel ve biricik oluşumları anlatan) çözümlemelere yönelmiştir. Bkz, Durakbaşa, "Sosyolojide Temel Kuramlar", *Sosyolojiye Giriş*, s.33.

[36] Geniş bilgi için bkz, Günay, *Din Sosyolojisi*, 81 vd.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# DİN SOSYOLOJİSİNİN TARİHÇESİ

Sosyoloji, XIX. yüzyılın başında felsefeden ayrılıp toplumsal olayları kendi yöntemleriyle inceleyen bir bilim dalı olarak ortaya çıktığında, aynı zamanda din ve toplumla ilişkili yoğun bilgileri de içermekteydi. Din sosyolojisinin bir bilim dalı olarak XIX. yüzyılın sonlarında doğuşu genellikle Durkheim ile başlatılsa da toplum ve dine dair araştırmaların tarihi kuşkusuz çok eskidir.

## A- ANTİK YUNAN'DA DİN ve TOPLUM

Din ve toplumla ilgili kaynakların, kutsal metinlerin dışında, İlk çağ Yunan felsefesine kadar uzandığı görülür. İlk çağ Yunan felsefesinde, bugünkülere yakın denebilecek ölçüde, doğrudan toplum hakkında olmasa bile, din hakkında düşüncelere rastlanır.

Bunlar arasında haklarında yeterli malumat olmamakla birlikte, ilk sırada zikredilebilecek Ksenophanes (Xenophanes), çok tanrılı dinlerdeki iman konusunu, Efesli Heraklit ise ibadet *ve* dinî törenleri incelemiştir.

M.Ö. 450'lerde **Sofistler** olarak bilinen grup, kendilerinden önceki felsefecilerin aksine, bakışlarını fizik ve metafizik konulardan çok, insan ve topluma çevirmişler; 'İnsan her şeyin ölçüsüdür' ilkesine dayanarak ilim, ahlâk ve dinin insanî kaynaklarını araştırmışlardır.

Atina'da doğan ve son derece akıllı, dindar, samimi, açık sözlü, bir kimse olan **Sokrates**, dinî eğilimlerine ve gençlik üzerindeki olumlu etkisine rağmen, devletin tanrılarını inkâr ettiği, yeni tanrılara tapındığı ve gençliği bozduğu iddiasıyla aleyhinde açılan davada ve sonunda baldıran zehiriyle ölüme mahkûm edildi (M.Ö. 349). En başta gelen suçlamalardan biri, tanrıtanımazlıktı (atheism). O, genel olarak, kentin tanrılarına inanmamak, yeni tanrılar icat ederek gençliğin ahlâkını bozmakla suçlanıyordu.[1]

**Eflatun**'da (M.Ö. 427-347) din sosyolojisi bakımından oldukça orijinal görüşlere rastlıyoruz. Eflatun (Platon), din ve toplum olaylarını çeşitli şekillerde incelemiş ve onların birbiriyle olan ilişkilerini en küçük teferruatına kadar göstermeyi denemiştir. Eflatun *Her şeyin ölçüsü Tanrıdır* diyerek sisteminin temeline dini yerleştirmiştir. O, tasarladığı toplum düzeninin dinsiz yaşayamayacağına inanıyordu. *Devlet* (Politeia) isimli eserinde, gençlerin eğitiminde dinin yerini belirttikten sonra, zamanın eğitim sistemlerinde uygulanan din öğretimini eleştiriyor ve yeni bir eğitim ve öğretimin hangi ilkelere dayanması gerektiğini gösteriyordu. *Yasalar* (Nomoi)ında ise, günün toplumsal şartlarına uygun bir devlet anayasasının planını çizdikten sonra koyduğu kanunların yalnız maddî müeyyideler değil, aksine belki ondan daha fazla bir şekilde manevî müeyyidelerle tutunabileceğini, bunu da ancak dinin verebileceğini söylüyordu. Ona göre dinsizliğin asıl sebebi halktan değil, iyi eğitilmemiş, yüce değerlerle donanımlı olmayan filozoflardan gelmekteydi.[2]

O, dinsizliğe götüren Materyalist felsefeye karşı **Spiritüalist** bir felsefe kurmak gerektiğini belirterek, fikir tarihinde ilk olarak sağlam bir ilahiyat (Theologic) sistemi kurmuştur. Ona göre ilahiyatın *birinci vazifesi* Tanrının varlığını ispat etmektir. *İkincisi,* Tanrının insanlarla ilgilendiğini ve bu nedenle de hiçbir kimsenin yaptıklarının yanına kâr kalmayacağını göstermektir. *Ve*

*nihayet,* sadece bir takım yalvarma veya bağışlarla Tanrıların kazanılamayacağını ve herkesin kendi hareketinden sorumlu tutulacağını belirtmektir. Böylece Eflatun, itikat, amel ve müeyyidenin önemini dile getirmekte ve bunların bir toplumun varlık şartlarının temelini teşkil ettiğini söylemektedir.[3]

Platon'un öğrencisi olan **Aristoteles** (M.Ö.384-322), birçok özelliği yanında metafizikle de ilgilenmiştir. Din hakkındaki görüşlerini daha çok psikolojik ve metafizik temellere dayandıran Aristoteles'in Tanrı anlayışının, gerek Yunan gerekse Hıristiyan ve İslam filozofları üzerinde oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Ortaçağ Müslüman, Yahudî ve Hıristiyan teologları Aristo'dan büyük ölçüde yararlanmışlardır.[4]

Deneysel sosyolojinin öncüleri arasında gösterilen Aristoteles'e göre bir insanın erdemli olması, bunu davranışa dökmesiyle ortaya çıkar. Bir insanda iyi huy bulunduğu halde, bu objektifleşmedikçe iyiliğe dönüşmeyebilir. 'Nasıl Olimpiyatlarda en güzellere ve güçlülere değil, yarışanlara taç giydiriliyorsa (çünkü kazananlar onların arasından çıkar), aynı şekilde yaşamdaki iyi ve güzel insanlardan ancak doğru olarak eylemde bulunanlar başarılı olurlar.[5]

Sosyal bir varlık olan insanın toplumsal hayatın dışında tek başına yaşamasının mümkün olmadığını belirtmek üzere Aristoteles, "Anthropos Zoon Politikon" deyimini kullanmıştır. Buna göre, insan ancak bir *polis'*te, bir kent-devletinde yaşarsa iyiliğe ulaşabilir.[6]

Ailenin temel sosyal birlik olduğu üzerinde ısrarla duran Aristoteles, genel olarak toplumu, doğma, büyüme ve ölüm kanunlarına tabi canlı bir organizma olarak görmüştür ki bu, "Biyolojik Ekol" diye bilinen modern sosyoloji mektebinin toplumu canlı bir organizma olarak algılayan görüşlerine öncülük etmiştir.[7]

Antik Çağlardan Hıristiyan Ortaçağa gelindiğinde, biri mistik diğeri skolastik olmak üzere iki farklı dünya görüşünün, dönemin toplum görüşlerinin çerçevesini oluşturduğu söylenebilir. **Saint Augustin** (354-430) ile **Saint Thomas** (1225-1274) bu iki görüşün dikkat çekici iki temsilcisidir. Mistik görüşün temsilciliğini yapan S. Augustin'e göre, içinde yaşadığımız dünya sitelerinin gelip geçiciliğine karşılık, görülmeyen ve ebedi olan öbür âlemdeki site gerçek sitedir. Bu dünyada Tanrı'nın sevgisini kazanan kişi, Tanrı sitesinin hemşehrisi demektir ve O'nun sofrasında yemek yer. S. Augustin'in, özellikle *Tanrı Sitesi* adlı eseriyle, modern Avrupa devletlerinin oluşumuna büyük etkisinin olduğu da bilinmektedir.

## B- İSLAM DÜNYASINDA DİN ve TOPLUM

İslam dünyasının, Hıristiyan Ortaçağ ile karşılaştırıldığında oldukça zengin kaynaklara sahip olduğu görülür. Genel olarak tüm İslami bilimlerin, din sosyolojisi açısından mümbit birer kaynak oluşuna ilâveten birçok İslam âliminin görüşleri ayrıca münferiden ele alıp incelemeyi fazlasıyla haketmektedir. Başlıcalarını ismen zikretmek gerekirse, Farabî, İbn Miskeveyh, Gazalî, Maverdî, Şehristanî, İbn Rüşd, İbn Bacce, İbn Hazm, İbn Haldun ve İbn Teymiye içlerinde en dikkat çekici olanlarıdır. Söz konusu âlimlerden Farabî'den kısaca söz ederken bizi daha çok ilgilendirdiğini düşündüğümüz İbn Haldun'un sosyolojik teorilerini genişçe incelemek amacındayız.

### 1. Farabi

Klasik kaynaklarda daha çok Ebû Nasır diye tanınan ve Türkistan'ın Fârâb bölgesinden olan Farabi'nin (890-950), Şam'da gündüzün bir bahçıvan olarak çalışırken gece bekçi feneriyle kendini felsefi eserleri okumaya verdiği söylenir.[8]

Farabi'nin büyük ölçüde Eflatun'dan etkilendiği bilinmektedir. Onun alanımızla ilgili görüşleri arasında "erdemli (fazıl)

toplum", "erdemli (fazıl) olmayan toplum" tiplemesi dikkate değerdir. Bununla ilgili görüşlerini, *es-Siyasetü'l-Medeniyye* ve *Ârau Ehli'l-Medineti'l-Fazıla* isimli iki eserinde serdetmiştir. Erdemli şehir, iyi ya da mutlu hayatın elde edilmeye çalışıldığı ve erdemlerin tomurcuklanıp çiçek açtığı bir şehirdir. Erdemli olmayan halihazırdaki şehirlerin halkları ise, kendi mutlulukları bedenî haz ve zevklere dayandığından, bedenlerinin esaretinden kurtulamazlar.[9]

Farabi'nin siyaset kuramında evrensel kozmik düzen, ideal devlet ve doğru çalışan bir organizma arasında sıkı bir benzerlik kurulmaktadır. O, mükemmel toplumsal hayatın, evrensel kozmik modelin mikro düzeyde, sağlıklı işleyen bir organizmanın da makro düzeyde bir tür yansıması olduğunu düşünmektedir. Bu analojinin hedefi öyle anlaşılmaktadır ki, siyasal hayatta 'yönetici'nin konumunu belirlemek ve önemini vurgulamaktır. Evrende âmir unsur, *Tanrı;* bedende *kalp;* erdemli toplumda ise *reis*tir (yönetici). Özellikle ilk-başkanın (er-reis el-evvel) erdemli toplumdaki yeri, Tanrı'nın evren karşısındaki konumuna benzer. Tanrı, nasıl bütün var olanların en yetkin ve en etkin olanı ise, erdemli toplumun başkanı da toplumsal alanın en mükemmel varlığıdır.[10]

Bu sebeple yöneticiler erdemler bakımından diğerlerinin hepsinden üstün olmalıdır. Kendisine Allah tarafından bahşedilen peygamberî güce ilave olarak, Platon'un fiolozof-kralı şu vasıflara sahip olmalıdır: Zekâ, kuvvetli hafıza, keskin kavrayış, bilgi aşkı, yeme-içme ve cinsel yaşamda itidal, doğruluk sevgisi, ululuk, adalet aşkı, sebat ve cesaret; ayrıca fiziki insicam ve güzel konuşma.[11]

Farabi, erdemli toplumda İslamiyet'in eşitlikçi, evrensel dinî nitelikli toplum anlayışını hâkim kılmak istemektedir. Zira gerçek mutluluğa ancak bu toplumda erişilir. O, toplumun yukarıdan aşağıya doğru ıslah edilebileceğini düşündüğü için yönetici sınıfına değer verir. Çünkü bir aydınlar aristokrasisinin

yöneteceği erdemli toplum da âlim ve fazilet sahibi kişilerden oluşacaktır. Farabî, hükümdarın Peygamberin izinde ve hikmeti bilen bir kimse olması gerektiğini belirterek, peygamberlik ve dinin toplum hayatındaki önemini vurgulamıştır. Bu toplum ideal bir toplum olmakla birlikte o, bunun gerçekleşebileceğine inanmaktadır.

### 2. İbn Haldun

Tunus doğumlu İbn Haldun (1332–1406), daha çok *Mukaddime* isimli eseriyle tanınmıştır. O, *Mukaddime*'de yeni ilmin adının *ilmü'l-umran* olduğunu söylüyor. Açık bir şekilde tanımlanmamakla birlikte *umran* kavramı, iktisadi yapıyla doğrudan ilişkilidir. *İmar, imaret, mamure, mimar ve tamir* kelimeleri ile aynı kökten türeyen umran, genel olarak, bayındır olma, âbâd olma, uygarlık ve toplumsal kalkınma gibi anlamlara gelmektedir. Bu yüzden kavram, genellikle, *uygarlık, şehir hayatı ve toplumsal kalkınma* olarak algılanmıştır.[12]

İbn Haldun'un Mukaddime'deki yöntemi ana başlıklarıyla şöyle gösterilebilir:

- Döngüsel/çevrimsel (cyclical) tarih anlayışına sahiptir.
- Fiziksel yasalarla toplumsal yasalar arasında benzerlik kurar.
- Tarihi rivayetleri ve olayları akıl süzgecinden geçirerek yorumlar.

Sosyal bir tarihçi olarak İbn Haldun, siyasal egemenliklerin kaynaklarını ve işleyiş süreçlerini objektif bir tavırla inceler. Onun için asıl sorun, insan iradesinden bağımsız olarak kendiliğinden meydana gelen döngüsel bir olguyu açıklamak ve bu düzenli akışın nedenlerini belirlemektir. Toplumsal hayat doğal bir olgudur. Yaşayış tarzları, özellikle coğrafi ortamın ve iklimin şartlarına bağlı olarak şekillenmektedir.[13]

Bu çerçevede bir uygarlığın gelenekleri, aile ve kabile hayatı, hanedanların doğuşuna neden olan üstünlükler, toplumsal farklılıklar, insanların geçimlerini sürdürmek için yaptıkları uğraşlar, üretim biçimleri, kırsal-kentsel yaşayış tarzlarının insanların sosyal karakterlerine, din-ahlâk ve biyolojik yapılarına etkileri, kısacası toplum yapısında meydana gelen tüm değişmeler onun üzerinde durduğu sosyolojik konulardır.

İbn Haldun, maddeyi biçimlendiren fizik kanunlarla toplumsal olayların kanunları arasında bir benzerlik görmektedir. Bir başka deyişle maddede olduğu gibi toplum hayatının da bir *tabiatının* (kanun) olduğunu düşünmektedir.* Burada 'tabiat' kavramı bir değişmezliği, sürekliliği ve ilkeyi ifade etmektedir. Gerçekte âlemde her şey bir değişim içerisinde olmakla birlikte bu değişimler, hiçbir zaman değişmeyen bir düzen, nizam içerisinde ve süreklilik gösteren belirli ilkeler çerçevesinde meydana gelmektedir. O, ilkelerdeki değişmezliği vurgulayan ünlü *"dün, bugüne suyun suya benzemesinden daha çok benzer"* sözünü bu bağlamda zikreder. Söz konusu süreklilik ve değişmezlik sebebiyle, sosyal kanunlar karşısında insan iradesinin etkisizliğini belirtmek üzere Muaviye'nin mülke (saltanata) kavuşmasını örnek gösterir. Yani, o sırada sosyal şartlar öyle bir noktaya gelmişti ki, Dört Halife'den sonra yönetime kim gelirse gelsin saltanata geçmek zorunda kalacaktı.

Onun sık sık kullandığı *'zati araz'*, *'sosyal hallerin tabiatı'* ve *'sünnetullah' gibi* kavramlar, sosyal olayları biçimlendiren temel ilkelerin değişmezliğini gösterir. Mesela, her üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşitliğini 'zati araz' kavramıyla açıklar. Bir geometri kuralında zikrettiği tabiri, sosyal olaylara istikamet veren ilkelerin niteliğini anlatırken aynen kullanmasının nedeni, sosyal olaylarda da benzer oranda bir kesinliğin ve düzenin var olduğuna inanmasındandır. Toplumsal olayların oluşumuna yönelik kesinlik belirten görüşlerinden dolayı İbn Haldun'u determinist olmakla itham edenler de olmuştur.[14]

Bunlara ilâveten İbn Haldun, akılcı ve gözleme dayanan bir araştırma ruhuna sahiptir; insan düşüncesinin, bilimlerin, sanatların, devletlerin gelişmelerini, örf ve âdetlerde görülen değişmeleri genellikle akla ve gözleme dayanarak açıklar; akli olmayan ve gözlemlere dayanmayan tarihsel aktarımlardan kaçınır.[15]

İbn Haldun, insanın zayıf, temelde cahil ve ben-merkezci olmasına karşılık Allah'ın ona *düşünme yeteneği* ve *el gücü* (el-fikr ve'l-yed) bahşettiğini söyler. O, toplumu, insanın zayıflığını *telâfi* amacıyla insanlar tarafından bilinçlice oluşturulmuş bir yapı olarak görür. *Gıda* ve *beslenme, savunma* ve *güvenlik ihtiyaçları* insanların bir arada yaşamalarını gerekli kılan en önemli etkenlerdir. Söz konusu ihtiyaçlar, aynı zamanda toplumsal işbölümünü de gerekli kılmaktadır. İnsan tek başına yaşayabilseydi, neredeyse kendisine yetebilecek asgari gıdayı bile temin edemezdi.[16]

Mukaddime, sosyolojik açıdan önemli bilgiler içerse de o, bütünüyle bir sosyoloji kaynağı değildir; sosyoloji kadar, antropoloji, tarih, siyaset ve hukuk felsefesi, dinler tarihi açısından da değerli bir kaynaktır. Biz burada *Mukaddime*'den belirlediğimiz bazı sosyolojik alanlar üzerinde duracağız.

**a) Asabiyet**

'Asabe'[*] sözlükte 'baba tarafından olan akrabalar' anlamına gelmektedir. Kelime cahiliye döneminde, bir kimsenin kendi soyundan gelen akrabalarını, daha genel olarak kabile üyelerini haklı haksız hemen her meselede savunması ve bu hususta birleşmeleri gerektiği anlamını ifade etmekteydi.

İslam öncesi kullanımında tamamen ırkçı bir anlam taşımakla birlikte İbn Haldun, bu kavramın içeriğinin İslam'la birlikte dönüştüğü kanısındadır. Sözcüğün, ilk anlamını şu cahiliye şiirinde bulabiliriz: *"Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et."* Cahiliye asabiyesinde 'kardeş', genellikle *soydaş* ve

*kandaş* olanı ifade eder. Bir hadis de aynı cümleyle başlamakla birlikte bu kandaşlığı değil, *din kardeşliği*ni ifade eder ve zalim kardeşe yardımcı olmaktan ise onun zulmünü engellemeyi kasteder.[17]

Onun teorisinde asabiyet, tıpkı insanın doğasında bulunan ve yeri geldiğinde işlevsel olan *'gadab'*, *'şehvet'* ve *'mülkiyet'* duygusu gibi, kaçınılmaz ve tabii bir güdüdür. Bu duygu, tarihi sosyal hadiselerin oluşumunda temel etkenlerden biri olarak sosyal bünyenin âdeta çimentosu ya da onu ayakta tutan bereketli bir enerji kaynağıdır. Bu enerjinin varlığıyla mülk, yani devlet tesis edilirken, dinamizmini kaybederek sönmesi halinde ise mülk de çökmektedir.[18] Asabiyet, devleti kuran, dinin yayılmasını sağlayan ve herhangi bir sosyal hareketi gerçekleştiren temel güdülerdendir. Asabiyenin amacının bizzat mülk olduğunu söyleyen İbn Haldun, asabiyeyi meşrulaştırmada dinî terminolojiye başvurur:

> *Bütünüyle dünya ve dünya halleri, ahiret için bir binek ve vasıtadır. Vasıtadan mahrum olan, maksada ulaşmaktan da mahrum olur. Şârî, insanın bir fiilini kötüler veya onu yasaklarsa ya da onun terk edilmesini teşvik ederse, onun bundan maksadı, söz konusu fiilin tamamen ihmal edilmesi veya kökünden sökülüp atılması, o fiilin vücuda gelmesine esas teşkil eden doğal duyguların ve güçlerin işe yaramaz hale getirilmesi değildir. Onun maksadı, o fiilleri ve güçleri hak olan hedeflere yöneltmek için son haddine kadar gayret sarf etmektir.*[19]

Mukaddime'de asabiyet, *nesep* ve *sebep asabiyeti* olmak üzere iki şekilde ele alınır. Asabiyet, esas itibariyle soy (nesep) birliğinden kaynaklandığından aynı soydan gelenler arasında organik yakınlık arttıkça asabiyet güçlenir. Buna karşılık bu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça asabiyet de zayıflar.

İbn Haldun, asabiyetin kaynağını önce nesepte ve akrabalıkta, yani kandaşlık ve soydaşlıkta görmektedir. Ancak aralarında kan ve soy bağı bulunanlar arasında tam bir dayanışma

söz konusu olur. Kişi, imdada koşma ve yardımlaşma gibi sıla-i rahmi gerektiren durumlarda nesebe son derece ihtiyaç duyar. Aynı soydan gelenler birbiri için her çeşit fedakârlığa katlanır, gerektiğinde birbiri uğrunda savaşır ve ölümü göze alırlar. Başa bir belâ geldiği zaman, sıla-i rahmin gereği hısım ve akrabadan yardım istenir. Çünkü kişi bir yakınına saldırıldığı ya da haksızlık yapıldığı zaman sanki kendi başına gelmişçesine içinde bir rahatsızlık hisseder ve tabii bir eğilimle o saldırıyı ve haksızlığı önlemeye çalışır.[20] Tabii olan bu bağ, aksiyon ve eyleme yönelik bir potansiyel taşımaktadır.

Onun teorisinde kan bağı önemli olmakla birlikte, asabiye sadece kan bağına dayanmaz. Soy birliğine dayanan *nesep asabiyetinin* dışında, herhangi bir soy bağı olmaksızın, (azatlı, kardeşlik, anlaşmalı, devşirme gibi) çeşitli yollarla oluşan ve yine bir topluluk dayanışmasına yol açan *sebep asabiyeti* de vardır. **Z. Fahri Fındıkoğlu**'na göre İbn Haldun, bu kelimeyle nesep bağlarının güçlü olduğu yerlerde nesep asabiyetini, başka yerlerde ise dinî, duygusal ve ülküsel sebep asabiyetini kastetmektedir.[21] **H. Ziya Ülken**'e göre ise asabiyet, en dar şekli ile kan bağından başlayıp sebebi akrabalıktan manevi bir bağla bütün Müslümanları kucaklayan 'İslam ümmeti' kavramını da içerisinde barındırmaktadır. Nitekim asabiyet, *Mukaddime*'nin ikinci bölümünde bedevilerdeki kan bağı, üçüncü bölümde mülkün temeli, dördüncü bölümde ise şehirlerin sosyal bağı olarak ele alınmaktadır.[22]

Dolayısıyla İbn Haldun'un ırkçı bir teori geliştirmediği söylenebilir. O, *"asabiyet sadece nesep birliğinden (akrabalıktan) veya ona tekabül eden bir şeyden meydana gelir"* demek suretiyle ırkçı teorilerden ayrılır. Aynı soydan gelme inancına dayalı asabiyet yanında bir de *sebebi* ya da *itibari* (hükmi, psikolojik) asabiyet vardır ki bu, kan bağına dayanmaksızın oluşan bir asabiyettir. Onun ifadesiyle, "Nesep (soy) vehmi (itibari, manevi, psikolojik, imaginary) bir şeydir ve gerçekliği de yoktur."[23]

### b) Din-Asabiyet İlişkisi

İbn Haldun, modern sosyologlardan asırlarca önce toplumsal olaylar arasındaki dinamik yapılı karşılıklı etkileşime dikkat çeker. O, asabiyet-din ilişkisini de tek taraflı ele almayıp, her iki olgunun karşılıklı olarak birbirlerine tesir ettiğini belirtir.

İbn Haldun'a göre asabiyet, siyasetin yanı sıra dinî alanda da önemli işlevlere sahiptir. Peygamberlik, devlet kurma, dine davet gibi insanlarla ilgili her hususta asabiyete ihtiyaç vardır. Hadis-i şerifte geçtiği üzere, *"Allah (c.c), halkının himayesine sahip bulunmayan hiçbir peygamber göndermemiştir"*. Demek ki peygamberler, kendilerini düşmanlarından koruyacak bir asabiyete sahip olmuşlardır. Mukaddime'nin üçüncü bölümünün altıncı maddesinin, *"Dine Davet Asabiyet Olmaksızın Hayatiyetini Sürdüremez"* başlığıyla başlaması, bu durumun bütün tebliğcileri ihata ettiğini göstermektedir. Peygamberler, kavim ve kabile desteğinden mahrum kaldıkları zaman zor anlar yaşamışlardır.[24] Nitekim Kur'an, Hz. Lût'un kabilesi karşısında böyle bir sıkıntı yaşadığını haber verir.[25]

Dinî önderin toplumsal değişmeyi gerçekleştirebilmesi için güçlü bir asabiyete dayanmak zorunda kalışı gibi, aynı şekilde asabiyet de dinamizmini sürdürebilmesi için dine dayanmak ve din tarafından desteklenmek zorundadır. Mukaddime'de *"dini rengin, (sıbğa-yı din) kan bağı ile birbirlerine bağlı bulunanların arasındaki rekabeti ve hasedi ortadan kaldırarak yönleri sadece Hakk'a çevireceği"*; onları bir ideal ve inanç etrafında bütünleştireceği ifade edilmektedir. Böylelikle bütünleşmeyi sağlayan bir topluluk, büyük hanedanlıkları alt etmeyi başarabilecektir. Çünkü kardeşliği tesis ederek kabileler arasındaki menfaat çatışmaları, kan davaları gibi toplumsal çözülmeye neden olabilecek olumsuz tutum ve davranışları bertaraf etme düşüncesi de dinin amaçları arasındadır.

Cahiliye döneminde bir birlik oluşturamayan Araplar, İslamiyet sayesinde bütünleşerek güçlü devletler kurmayı ba-

şarmışlardır. İbn Haldun'a göre bir devlet, sayıca kendisine denk veya kuvvet bakımından kendisinden daha güçlü olanlara ancak din sayesinde galip gelebilir. Öte yandan "dinî rengin" değiştiği ve bozulduğu zamanlarda da egemenlik çözülüp gider.[26]

**c) Bedevilik-Hadarilik**

İbn Haldun, toplumları 'bedevi' ve 'hadari' olarak iki gruba ayırır. *Bedv-bedavet,* sözlükte 'ortaya çıkmak, bir nesnenin ilk önce ortaya çıkan tarafı, sahrada oturmak' anlamlarına gelirken, *ehl-i bedv;* 'sahranişin, kırda yaşayan, çadır hayatı yaşayan, göçmen' demektir. *Hadar- hadaret,* 'hazır olmak', *ehl-i hadar-hadari* ise 'şehirde oturan, göçebe olmayan, yerleşik' demektir. Bedeviler, mağaralarda, ormanlarda, sahrada ve çadırda, yurtlarda, obalarda, köylerde ve küçük yerleşim merkezlerinde hayatlarını sürdüren kimselerdir. Bedevi olmak için göçebe ve göçmen olmak şart değildir. Yerleşik hayat süren bedeviler de az değildir. Hadariler ise şehirlerde oturan, yerleşik kimselerdir. Tüm toplumlar başlangıçta bedevi olup hadari hayat sonradan ortaya çıkmıştır. Hadarilik, bedeviliğin aşamalı bir şekilde değişmesinden ve gelişmesinden meydana gelmiştir. Böyle bir değişimle bedevi hayat yine tamamen ortadan kalkmamış, tersine hadari hayatla yan yana, ama farklı kültürel değerlerle varlığını devam ettirmiştir.

Her iki toplum arasında, *üretim-tüketim tarzları, yönetim tarzları ve din, karakter yapıları* bakımından farklılıklar bulunmaktadır. İbn Haldun'a göre bir toplum temel ihtiyaç maddeleriyle (zaruriyyat) yetinmek zorunda ise bedevi; bunların dışında kalan normal (haciyat) ve lüks (kemaliyat) tüketim evresindeyse hadaridir. Lüks, konfor, fantezi, bolluk içindeki bir hayat tarzı ve toplumsal işbölümü hadari toplumun genel özelliğidir.[27]

Bedevilerin yönetim tarzı, eşitlikçi yapıdadır. Başlarında bir 'reis' olmakla birlikte bu reis, diğerlerinden çok ayrıcalıklı de-

ğildir. Reisin, askeri ve emniyet teşkilâtına sahip bir devleti yoktur. Önemli kararlar mutlaka istişareyle alınır. Gerektiğinde kabilenin tüm fertleri reisin etrafında birleşerek gözü pek cesur birer asker oluverirler. Hadari toplumun başında ise 'melik' vardır. Hükümdarın kanunu, askeri ve emniyet teşkilatı bulunan, sınırları belirli kurumsallaşmış bir devleti vardır.[28]

Cesaret açısından karşılaştırıldığında, içinde yaşadıkları fiziki ve sosyo-kültürel çevrenin tesirleriyle bedeviler, hadarilerden daha dayanıklı ve cesurdurlar. Bunun nedenlerinden *birisi*, hadarilerin kendi güvenliklerini kurumsal yapılara havale etmekten doğan tembellikleridir. Hadariler, nimet ve refah denizine dalmışlar, mallarını ve canlarını savunma işini emniyet güçlerine havale ederek kendilerini kuşatan surların ve kale duvarlarının arkasında gaflet uykusuna dalmışlardır.[29] *İkinci* neden, bedevilerin şiddet ve cezaya dayalı eğitsel ve hukuki düzenin etkisine maruz kalmamış olmalarıdır. Hukuki düzenin şiddet ve ceza yöntemiyle ayakta tutulmaya çalışılması durumunda hadarilerin metanet ve mukavemeti tümden yok olur. Şiddet ve baskıyla tatbik edilen eğitim de öğrencilerin metanetinden çok şey eksiltir.[30]

İktisadi ve sosyal etkenler[31], üretim ve tüketim biçimleri, kategorik olarak, bedevi-hadari tarzında sadece toplumsal yapıyı değil aynı zamanda toplumların *bedensel, zihinsel, dinî* ve *ahlâki* karakterlerini de doğrudan etkilemektedir.[32] Çeşitli yiyecek maddelerinden mahrum olarak verimsiz alanlarda yaşayan bedeviler, genellikle verimli ovalarda bolluk içinde yaşayanlara göre daha insicamlı vücutlara ve ahlâka sahip olurlar. "Kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, vücut yapıları daha insicamlı ve daha güzel, ahlâkları ifrat ve tefritten daha uzak ve bir şeyi idrak konusunda zihinleri daha keskindir".[33]

İbn Haldun, 'fıtrat' hadisini göz önünde tutarak, sosyal refahın hazcılığı, tembelliği ve cinsel sapmaları üretmesinden

ötürü hadarilere göre bedevilerin hayra daha yakın olduklarını söyler ve bunun sebebini de şöyle açıklar:

> *Kişi ilk fıtratı üzerine bulunursa, kendisine gelen şeyleri kabule hazır bir durumda olur, hayır veya şer onun üzerinde yerleşir. Hayır veya şerre ait iki huydan biri hangi ölçüde nefse gelir ve yerleşirse, nefs diğerinden o ölçüde uzaklaşmış olur. ... Hadariler, çeşit çeşit haz ve zevklerle, dünyevi şehvet ve arzular içinde bulunmakla, maddi çıkarlara yönelmekle, birçok huy ve şerle nefisleri kirlenmiştir. Ancak sadece zaruri ihtiyaç maddeleriyle geçinen, refah, lüks ve konfor içerisinde yaşamayan bedeviler 'ilk fıtrata' ve 'tabiata' daha yakın olduklarından hadarilere nispetle kötü huylar onlarda daha azdır.*[34]

Her iki grup arasında ahlâki yönden görülen bu farklılığın kaynağı, gerçekte ekonomik ve politik koşullardır. Ekonomik koşulların bozuk, ticari hayatın ölçüsüz, üretimin ve tüketimin dengesiz, gelir dağılımın gayri âdil olduğu, kâr getiren ve kazanç temin eden kaynakların âdilâne paylaşılmadığı toplumlarda sağlam bir ahlâki hayatın bulunmasına imkân yoktur. Çünkü iktisadi alandaki bozukluk, ahlâki çöküntüyü doğurur. Aynı şekilde iktisadi alanın doğruluğu ve dürüstlüğü benzer bir ahlâki yapıyı doğurur.

İbn Haldun'un döngüsel teorisine göre, şehirlerde yaşayanlar, belli bir aşamadan sonra, bedevilerin bilmedikleri türden lüks tüketim maddelerini kullanmaya başlarlar. Bu durum son haddine ulaştığında, bedensel arzu ve şehvetlerini tatmin etme güdüsü, insanların başlıca hedefleri arasında yer alır ve böylelikle insanlar hem dinî hem de dünyevi olarak istikametlerini yitirirler.

Bütün bunların sebebi, hadaret ve refahta görülen ifrattır. Bu gibi şeyler, iktisadi hayatı ve umranı ifsat eden etkenlerdir. Şehir halkı, alışkanlık haline getirdiği lüks tüketim maddelerine ulaşmak ve nefsanî arzularını tatmin etmek için *şer olan renklere boyanır,* olumsuz şekillere bürünürler. Bu yüzden fısk, şer, sahtekârlık, her türlü hile ve kurnazlığa başvurarak ihtiyaçlarını

gidermeye çalışırlar. Böyle kimselerin yalana, dolana, kumarbazlığa, adam kandırmaya ve çarpmaya, hırsızlığa, yalan yere yemin etme arsızlığına, tefeciliğe karşı cüretli oldukları ve gözlerini kırpmadan bunları işledikleri görülür. Onlar refahtan gelen arzu ve hazların sonucu olarak her türlü fısk ve ahlâksızlığı icra ederken namusu ve haysiyeti bir tarafa bırakırlar. Böyle hareket ettikçe bahsedilen hususlar onlardan çoğunun âdeti, huyu ve karakteri haline gelir. Artık şehir denizi, kötü ahlâklı rezil ve âdi kişilerle çalkanır durur. Şayet bu durum bir şehirde veya millette çoğalır ve yaygınlaşırsa, onun harap olması ve inkıraza uğraması (bozulması) için Allah'tan izin çıkar[35] ve o şehir medeniyeti çöküşe geçerek bir gün daha güçlü asabiye ve ahlâki gayeleri olan işgalciler tarafından ele geçirilir.[36]

İbn Haldun lüks ve refah içerisindeki yaşayışları nedeniyle yöneticilerin yozlaşmasını (inkıraz) bir şiirde anlatılan ipek böceği analojisiyle açıklar: "İpek böceği önce ağını örer, sonra örgüsünü kemale erdirdiğinde, ördüğü ağın merkezinde ters çevrilip yok olur, gider."[37]

**d) Devlet Teorisi ve Din**

Mukaddime'de 'devlet' kavramı zaman zaman kullanılmakla beraber aynı anlamda 'mülk' daha sıklıkla kullanılır. Her iki kavram da 'güç', 'kudret' belirtir. Mülk kelimesinin kökünden gelen *melek, melik, malik, melike* gibi kelimeler de güç ve iktidar anlamı içerir.

İbn Haldun, devletin ortaya çıkışını insanlardaki *saldırganlık* duygusuyla açıklar. İnsanlar kendi haklarıyla yetinip başkalarının hak ve hukukunu ihlal etme yeteneğine sahip olmasalardı, böyle bir kuruma ihtiyaç duyulmayabilirdi. Ne var ki, yaratılışı gereği (fıtraten) bencil olan insan, kendi haklarıyla yetinmeyip başkasının hukukunu çiğneyebilecek yapıdadır. Hukuk ihlalleri bireysel olduğu kadar, toplumsal ve ulusal düzlemde de geçerlidir. Bu yüzden o, *"devletsiz umranın olmayacağını"* söyler. Umranın ortaya çıkışı da otoriteye ve dolayısıyla devlete bağlı-

dır. İnsan, otoriteye gereksinim duyan tek canlıdır; otorite olmazsa anarşi ve düzensizlik hüküm sürer, insandaki saldırganlık güdüleri öne geçer. Otorite ise asabiyeleri sayesinde güç ve cesaretleri ile onu elde etmeyi başaran topluluklara aittir.

Onun 'tavırlar teorisi' (etvaru'd-devle) denilen aşamalı devlet teorisine göre, bir devlet genellikle şu beş aşamadan geçer: *Fetih* (zafer), yönetimde *tekelleşme* (infirad bi'l mecd, istibdat), zirve dönemi olan *rahatlık* ve *refah, kanaat-barış* (müsaleme) ve sonuncusu *aşırılık, israf* (tebzir, saçıp savurma) ve *çöküş*.

İbn Haldun din, ahlâk ve asabiye kavramlarını merkeze alarak devletin aşamalarını değerlendirir. *Fetih dönemi*nde, otoriteyi kullanmada önceden olduğu gibi, kendisini silâh arkadaşlarından farklı bir konumda görmeyen; 'eşitler arasında birinci' olan ve yönetimi de çoğunluğun onayına dayanan *reis,* ikinci aşama olan *istibdat dönemi*nde oldukça farklılaşır. Yöneticinin farklılaşmamasını İbn Haldun, psikolojik bir analiz yaparak *teellüh* (ilahlaşma) kavramıyla açıklar. Yönetimde tekelleşmenin başladığı bu dönemde hükümdar, artık topluluğu tek başına yönetmeye başlar ve eski arkadaşlarının yerine başka milletlerden taraftar ve devşirmeler edinmeye önem verir. Böylelikle, kendisini hiçbir zaman eleştirmeyen, mutlak itaatkâr olan bürokrat ve paralı askerlerin desteğini satın alır. Hükümdarın düçâr olduğu gurur ve kibir, başka birinin yönetime katılmasına ve ortak olmasına engeldir. Bu türden bir psikolojik yönelime giren yönetici, kendisinde âdeta *tanrısal* bir güç vehmetmeye başlar *(teellüh, bencillik).*

*Rahatlık ve refah dönemi*nde bedevilerin yaşadığı çetin hayat şartları değişmiş; asabiyetleri gevşemiş; onların yerini lüks ve konforlu bir yaşam tarzı almıştır. Bunu izleyen *Kanaat ve barış dönemi*nde hükümdar, bütün komşu devletlerle barış içinde yaşamaya çalışır. Ne var ki toplum, komşu ülkelerden gelen saldırılarla artık kan kaybetmeye başlamıştır. Ve nihayet *aşırılık ve israf dönemi*nde asabiyete dayalı sadakat yerini, artık ordu ve

bürokrasinin satın alınan desteğine bırakmıştır. Bu iki grubun desteğinin sürmesi için hükümdar vergileri artırmak zorundadır. Artırılan vergi ödeneklerine karşılık bir kesimin yaşadığı konfor ve lüks, fiziksel zafiyet ve kötü huyların yayılmasına yol açar. Böylelikle devlet içten içe çözülmeye başlar.[38]

Ömrü ne kadar uzun olursa olsun her devletin bir kuruluş dönemi vardır. Kuruluşu bilinmeyen hiçbir devlet yoktur. Bu, daha önce böyle bir devletin mevcut olmadığını gösterdiği gibi, onun belirli bir dönemden sonra ortadan kalkacağını da gösterir. Nitekim onun dönemindeki devletlerin hiçbirisi bugün mevcut değildir. Devletlerin tıpkı canlı organizmalar gibi doğan, büyüyen ve ölen varlıklar olduğunu ileri sürdüğü için onu, *organizmacı* adı verilen sosyolojik kuramcılar arasında göstermek mümkündür.

İbn Haldun bir hanedanın gelişim sürecini "Şahıslar gibi devletlerin de tabii ömürleri bulunduğuna dair" başlıklı bölümde tasvir eder. Bir hanedanın hayat süresi her biri 40'ar yıl olmak üzere normalde üç nesli geçmez.[39]

*İlk* nesilde zor hayat şartları, asabiye, cesaret, sertlik ve otorite ortaklığı gibi bedevi hayatın özellikleri hâlâ korunmuştur. *İkinci* nesilde insanların konumları, mülkün etkisi altında bedevilikten şehir hayatına, zorlu bir mücadeleden rahatlık ve bolluğa, otoritede ortaklıktan otokrasiye doğru değişmiştir. *Üçüncü* nesil ise –ilk neslin hatırasını yaşatan ikinci neslin aksine-bedevi hayatı sanki hiç yaşamamış gibi tümüyle unutmuştur. Lüks ve bolluk içinde asabiye tümüyle çözülmüştür.[40]

Daha güvenli ve lüks hadari hayat koşullarının aksine, hayatın daha riskli ve geçinme kaynaklarının yetersiz olduğu bedevilerde sosyal dayanışma ruhu oldukça güçlüdür. Bu durumun doğal sonucu olarak, güç değişim dengesini kabilelerin lehine gören İbn Haldun, diyalektik bir mantıkla, çürüyen şehirlerin, onlara adeta taze kan sağlayan kabilelerce ele geçirileceğini ileri sürmektedir.[41]

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İbn Haldun'un Mukaddimesi sosyolojiden psikolojiye, antropolojiden felsefeye, tarihten eğitime kadar sosyal bilimlerin neredeyse tamamını kapsayan bir enginliğe sahiptir. Onun XV. asrın sonlarında kullandığı, ilmü'l-umran, asabiyet, asalet, bedevilik-hadarilik, devletin tavırları, emek gibi pek çok kavram ve konu başlığının birçok sosyoloğun ve sosyal bilimcinin kuramında ilham kaynağı olduğu açıktır. O, ilerlemeci anlayış yerine döngüsel tarih anlayışını benimseyerek teorilerini gözlemlerine ve yaşanmış gerçekliklere dayandırmış olması nedeniyle de günümüz sosyal bilim zihniyetinden hiç de aşağıda görülemeyecek objektif tutuma sahip bir düşünürdür.

## C- MODERN BATI'DA SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU ve DİN

Sosyoloji, ismini Comte'den almış olmakla birlikte, sosyolojiyi kuranlar arasında ilk önce hocası, Saint Simon (1760-1825)'un adı geçer. Toplumu, sürekli hareketliliği içinde inceleyecek olan bilim, Simon'un *toplumsal fizyoloji, insani bilim* ya da *özgürlük bilimi* adını verdiği sosyolojidir. Özel mülkiyet karşıtlığı, emek ve emekçiye değer atfetmesi, başkalarının sırtından kazanan rantiyecileri dışlaması; *sınıf çatışmaları* toplumların evrimine yön veren motor görevi görmesi vb. görüşlerinden dolayı Simon, sosyalizmin öncüsü olarak da görülmektedir. Cemil Meriç onu "ilk sosyolog, ilk sosyalist" olarak niteler.[42] Simon'un pozitivist fikirlerine öğrencisi Comte tarafından açılım kazandırılmıştır.

### 1. Auguste Comte ve Sosyolojisi

XIX. yüzyıl ve onu temsil eden pozitivist felsefe XVIII. yüzyılın aşırı akılcılığına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu ekolün en önde gelen temsilcisi, Auguste Comte (1798–1857)'dur. O, genel sosyolojiyle olduğu kadar din ve toplumla da ilgilen-

miştir. *Pozitif İlmihal, Pozitif Felsefe Dersleri, Pozitif Siyaset Sistemi* zikredilebilecek önemli eserlerindendir.

Comte, diğer tabii bilimler gibi sosyolojiyi de *statik* ve *dinamik* olarak ikiye ayırmıştır. *Sosyal statik,* toplumsal düzeni incelemede kullanılacak bir düzen kuramı (ordre), *sosyal dinamik* ise toplumsal gelişmeyi incelemede kullanılacak bir ilerleme (tekâmül-progress) kuramıdır. Statik sosyoloji, toplumsal birlik ve uyumu inceler. Çünkü toplumsal olgular bir birlik içinde birbirlerine bağlıdırlar. Böylece statik sosyoloji, belirli bir zaman kesiti içerisinde bir yandan bir ilişkiler bütünü halinde *toplumsal yapıyı* (toplumsal anatomi) incelerken öte yandan da toplumsal birlik ve uyumu (social consensus) sağlayan aile, okul gibi kurumları incelemektedir.[43] Aile, ilk toplumsal unsurdur ve toplumsal birliğin temelini oluşturur. Comte, toplumsal birliği ve uyumu, tabii bilimlerde olduğu gibi canlı bir organizma olarak incelediği için sosyal hayatta aileyi, ferdi uzviyeti oluşturan 'hücre'lere benzetmektedir.[44]

Comte, bir toplumun fotoğrafını çeker gibi, toplumları belirli bir zaman kesiti içinde ele alan *statik sosyolojiden,* insanlığın gelişmesini inceleyecek *dinamik sosyolojiye* geçer. Dinamik sosyoloji, insanlığın tarih boyunca gelişmesinin incelenmesidir. Toplumların bir anlık kesiti değil, bir kameranın olayları yansıtması gibi toplumsal sürecin açıklanmasıdır.

Gerek statik sosyal gerekse dinamik sosyalin temel unsuru dindir. Ona göre toplumu meydana getiren üç temel vardır: *Aile, devlet ve din.* Bunlar olmadan bir toplum kurulamaz. Toplum düzeninin tam veya eksik, iyi veya kötü olması bunlar arasındaki dengeye bağlıdır. Böylece din, aile ve devlet gibi, toplu halde yaşayan insan için gerekli bir *kurumdur.* Nerede insan toplumu varsa orada bir din vardır. Comte, kurmayı tasarladığı pozitif toplumun pozitivist bir dini olacağını ileri sürerek bir 'Pozitif İlmihal' bile yazmıştır. Bu kitapta, toplum ve

din münasebetleri, dinin tanımı, dinin toplum hayatındaki rolü inceden inceye ele alınmıştır.

**a) Üç Hal Yasası**

Dinamik yöntemle toplumların zorunlu olarak birbiri ardına kat ettiği aşamalar ele alınır. Bu aşamaların onun düşüncesindeki adı "üç hal yasası" dır. Bunlar sırasıyla, *teolojik, metafizik* ve *pozitif* haldir.

*Teolojik dönemde* insan, evrendeki olayların değişmez yasalarla değil, insanlarınkine benzeyen iradeler tarafından yönetildiğine inanır. Bilgi yetersizliği yüzünden, evrendeki her olgu, olay veya eşyayı tabiatüstü varlıkların ya da tanrıların işi, eylemi olarak açıklanmaya çalışılır. Devrin belirgin özelliği olayların arkasındaki Tanrı iradesinin araştırılmasıdır.

*Metafizik dönemde* tüm olayları açıklamada, tanrı fikrinin yerine *tabiat kuvveti, cevher, erdem, özgürlük, eşitlik* gibi niteliği belli olmayan *soyut manevi güçler geçmiştir* ve insan düşüncesi evrendeki her şeyi bu soyut güçlere göre belirlemeye çalışır.

*Pozitif dönem,* açıklamaların gözlenen olgular arasındaki bağlantıları gösterir bir hal aldığı pozitif ya da bilimsel aşamadır. Ulaşamayacağı gerçekleri (evrenin oluşumu, Tanrı) ve nedenleri bir yana bırakan insan, artık gözlem ve deney yoluyla somut varlıkları incelemeye yönelir. Başka bir deyişle kendine görünen gerçek hakkında bilgi edinmeye çalışır.

Yaşadığı toplumun bunalım içinde olduğunu düşünen Comte'a göre, dinsel ve askeri sıfatlarla temayüz eden toplum yapısı kaybolmakta ve bilimsel nitelikleri ağır basan bir toplum ortaya çıkmaktadır.

Comte, *birinci hali,* insan zekâsının zorunlu başlangıç noktası; *ikinci hali,* eski ile yeni arasında bir ara devre; *üçüncü hali* ise düşüncenin kesin ve değişmez hali kabul eder.

**b) Comte'un Eleştirisi**

Sosyolojiyi bir tarih felsefesi olarak ele alan Comte, kendine özgü bir tarihsel gelişimle ulaştığı Avrupa toplumsal düzeninin, tüm toplumlar için geçerli olacağı yolundaki genellemesi ve *insanlık dini* adı altında oldukça metafizik, soyut ve belirsiz yeni bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışması nedeniyle çağdaş sosyologların eleştirisini çekmiştir.

Comte, İhtilal sonrası Fransa'sının içine düştüğü buhranı kavram kargaşasında, zihnî anarşide buluyordu ve pozitivist felsefenin, bütün zihinleri eğitmesi halinde dünyanın düzeleceğini umuyordu. Bu umut, saf bir hayal olarak kaldı. Aynı yüzyılın sonunda Pozitivist felsefe de temelini yitirdi. Kalan sadece pozitif metot prensipleriydi. Oysa Comte bile bunları kendi sistemini inşa ederken uygulayabilmiş değildi. Netice itibariyle o, her türlü metafiziğin imkânsızlığını ve olayların kesin bir determinizme tabi olduğunu iddia ederek bir toplum bilimi yerine bir sosyal felsefe bina etmişti. Günümüz dünyasında dine dönüş eğilimlerindeki artış, Comte'un tahlilinin, hiçbir zaman ve mekân sınırlamasına tabi olmaksızın geçerli olan mutlak bir gerçeklik olmaktan çok, kendisinin ve zamanının entellektüel ve felsefi çevresinin bir ürünü olduğunu göstermektedir.

Genellikle, Comte'dan beri gelen pozitivist bir anlayışla, deney dışı bilgi kaynaklarının temin ettiği bilgiye bilgi denmemesinin, gerçekte, doğru bilgiye ulaşmakta aklın potansiyel gücünü sınırladığı söylenebilir. Sadece deneysel bilgilere ilim deyip bunun dışında aklın ilkelerine dayalı diğer akli ilimleri de içine alan –metafizik olsun ya da olmasın- her türlü bilgiyi bilimsel kabul etmeyişi, pozitivizmin ciddi bir çıkmazıdır.

Bilim, metafiziksel bir varlık olan aklın ürünü olduğu için, bizzat kendisinin de özü itibariyle metafizik; dolayısıyla böyle bir aklın sahibi insanın da metafiziksel bir varlık olduğu ileri

sürülebilir. Bu nedenle pozitivizmin, imanı ilim dışı, saçma ve boş saymasının kısır döngüye yol açtığı söylenebilir.

## 2. Evrimci Din Teorileri

XIX. asrın sonlarında görülen ve pozitizimle de bağlantısı olan rasyonalist çerçeveden bir tanesi evrimciliktir. Dinî düşüncenin gelişimini yorumlayan **Darwin**'in (1859) *Türlerin Orijini (The Origin of Species)*'ininden sonra dinî fikirlerin izleri şimdi, açıkça ilk dönemlerin "ilkel" toplumlarına dayandırıldı. Antropoloji, -o zamanlar kabilevi kültürlerin incelemesine ve insan kökenlerinin yeniden inşasına dayanan yeni bir bilim- arkaik zihniyete yönelik çalışmalarda dinin başlangıcıyla ilgili sayısız teori ve spekülasyonlar üretti. Örneğin, 1871'de **Edward B. Tylor** (1832-1917) tarafından ileri sürülen ünlü *animizm* teorisi, dinin atalar ruhuna ve spritüel kabul edilen varlıklara inanma ile başladığı varsayımında bulundu.[45] Sözgelimi animist inançlı Solomon Adaları yerlileri, ölmüş cetlerinin köpek balığı şeklinde dünyaya döndüklerine inanırlar ve bundan dolayı da köpek balıklarına tanrısal bir güç atfederler.

**James G. Frazer**'in (1854-1941) teorisi, dönemin tipik bir evrimci sıralamasından ibaretti: İnsanlar ilkönce *büyü* anlayışı, (büyü güvenilir olmadığında) tanrıların öfkesini dindirmek amacıyla kurban ve kefaret ödeme ve daha sonra bilim aracılığıyla dünya ile anlamlı ilişki kurdular.

**Max Müller**'in (1832-1900) *naturizm* (doğacılık) teorisi ise, dinî duygunun kaynağının korkulan doğa güçlerine inanmakla başladığını iddia etmiştir. Diğer bir deyişle, naturizm, doğal çevrede ihtişamından korkulan ve içerisinde ruhların bulunduğuna inanılan güçlerin tanrılaştırılması demektir. İnsanlar, gök gürültüsü, yanardağ, yıldırım, fırtına, ay, yıldız, güneş ve ay tutulması, deniz, ırmak gibi büyük doğa unsurları ve olayları karşısında hayret, hayranlık, korku ve saygınlık duyduklarından onlara tapınmaya başlamışlardır. İşte naturistlere göre

insanlığın ilk dini, ruhlarla donatıldığına inanılan tabiat güçlerine tapınma şeklinde ortaya çıkmıştır.

Esasen Tylor'ın animizm ve Müller'in naturizm varsayımı doğrultusunda, basitin karmaşıktan kronolojik olarak önce geldiği görüşü, yanlış bulunduğu için, daha sonra etnologlar tarafından terk edilmiştir. Çünkü ilkel toplumların ileri toplumlardan daha az karmaşık olmadıkları bilinmektedir. Dinlerin menşeini animizm, naturizm ve büyü gibi metafizik olgularda arayarak dinlerin tekâmülünü vurgulayan söz konusu teoriler genelde pozitivistik bir karaktere sahiptirler. Pozitivist nazariyelerin en rağbette olduğu dönemlerde bile onlara karşı çıkan monoteist yaklaşımlar olmuştur.

## NOTLAR

1 Oysa Sokrates, kendisinin Tanrı tarafından kente gönderilmiş bir nimet, bir armağan; hiç pes etmeden kentlileri uyandırabilmek, doğruları gösterebilmek ve gerektiğinde azarlamak üzere tebelleş edilmiş bir at sineği olduğu kanısındaydı. Bkz, Jones, W.T., *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, c.1, Paradigma Yay, İst. 2006, s.165; Şerif, M.M., "Yunan Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, çev. Kasım Turhan, c. 1, İnsan Yay, İst. 1990, s.113-114; Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yay, İst. 2008, s.18; Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay, İst. 1993, s.57.

2 Günay, *Din Sosyolojisi*, 91.

3 Platon, *Yasalar*, çev. C. Şentuna-S. Babür, Kabalcı Yay, c.2, İst. 1994/1998, s.150 vd.; Günay, *age*, 91.

4 Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ank.Üniv. İlahiyat Fak. Yay, 1963, s.44; Günay, *age*, 91.

5 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay, Ank. 1998, s.13.

6 Jones, *age*, 1/426.

7 Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 43; Günay, *age*, 91.

8 Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, İklim Yay, İst. 1987, s.91.

9 Fahri, *age*, 103-104.

10 Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay, İst. 2004, s.172 vd.

11 Fahri, *age*, 97, 102.

12 Rosenthal, I.J. Erwin, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay, İst. 1996, s.127.

13 Bağce, H. Emre, "İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, cilt 8, Sayı 31, 2005.

* Bu nedenle zaman zaman "umranın tabiatları (kanunları) vardır", "sosyal olayların tabiatları (kanunları) vardır" sözünü kullanır.

14 Sezgin, *Sosyoloji Teorileri*, c.1, Yunus Emre Yay, Konya, 1994, s.303.

15 Örnekler için bkz, Uludağ, *age*, Giriş, *Mukaddime*, 1/73-74.

16 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, (1-2), İst. 1991, c. 1, s. 271-273.

* 'Aseb', 'asebe', 'usb'; sözükte, vücuttaki sinirler ve bir kavmin eşrafı anlamındadır. 'İsabe', 'usbe'; sargı, (on ile kırk kişi arasındaki) topluluk demektir. 'Asabe' aynı zamanda bir feraiz terimidir.'Taassup', asabiyet gütmeyi, akrabaya ya da bir mazluma yardımda bulunmayı belirtir. Türkçe'de 'mutaassıp', kendi din ve mezhebini tutmada ifrata varmakla birlikte diğerlerininkini küçük gören ve terakkiyi kabul etmeyen kimse demektir. Kur'an'da bu kelimelerden sadece 'usbe' geçer (Yusuf, 12/14). Kur'an ırkçılığı yasaklamakla birlikte 'sıla-i rahim'in, yani akraba ile ilgilenmenin önemini vurgular. Bkz, *Ra'd*, 13/25; *Nisa*, 4/1; *Nahl*, 16/90.

17 Bkz, Buhari, *Mezalim*, 4.

---

[18] Günay, Ünver, "İslam Dünyasında bir Din Sosyoloğu Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", *AÜİF Dergisi*, S. 6, Erzurum 1986, s.63.

[19] İbn Haldun *Mukaddime*, 1/567.

[20] İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Daru'l-Ceyl, Beyrut, ts., s.140; İbn Haldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, (1-3), c. 1, Princeton University Press, 1967, s.235; İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/431.

[21] Fındıkoğlu, Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c.2, İst.Ün.İktisat Fak. Yay, 1961, s.61; Rosenthal, asabiyeti 'group feeling' kavramıyla karşılar. Bunun yanı sıra, 'feeling of solidarity', 'group solidarity', 'communal spirit', 'social cohesion' gibi kavramları kullananlar da görülmektedir.

[22] Ülken, Z. Hilmi, *İslam Felsefesi*, İst. 1967, s.232.

[23] A.y, 143; 1/236; 1/431.

[24] İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/488.

[25] Bkz, *Hud*, 11/80; İbn Haldun, *age*, 1/489.

[26] İbn Haldun, *age*, 1/486.

[27] İbn Haldun, *age*, 1/415.

[28] İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/131-135, 266, 416.

[29] İbn Haldun, *age*, 1/424.

[30] İbn Haldun, *age*, 1/427-428.

[31] Sosyal Olayların Oluşumunda İktisadi Etkenlerin Rolüyle ilgili görüşlerinden dolayı İbn Haldun'u Marksizmin öncüsü olarak görenler vardır. Bu görüşler için bkz, Uludağ, Süleyman, *Mukaddime'ye "Giriş"*, 159; Bilim ve Ütopya, Mart, 1999, Sayı 57.

[32] İbn Haldun, *age*, 1/870.

[33] İbn Haldun, *age*, 1/343 vd.

[34] İbn Haldun, *age*, 1/420.

[35] *İsra*, 17/16.

[36] İbn Haldun *age*, 2/867 vd; Wilson, Rodney, "İslam Ekonomisinin Bir Öncüsü Olarak İbn Haldun", çev. İbrahim Halil İnal, *İslami Araştırmalar*, c. 11, S. 3-4, 1998, s.536-537.

[37] İbn Haldun, *age*, 1/464.

[38] İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/499-508; Rosenthal, *age*, 131-132.

[39] İbn Haldun, hanedanlığın doğal ömrü ile insanların doğal hayat süreleri arasında bir benzerlik kurarak, hanedanların yaklaşık 120 yıllık bir ömrünün olduğunu ileri sürer. Bir devlet 120 yılını doldurduğu halde hâlâ varlığını sürdürüyorsa bunun iki nedeni olabilir: Bir devlet, ya kendi egemenliğine son verecek güçlü bir asabiyeye sahip komşu bir devlet olmadığı zamanlarda ya da başka toplumlardan edindiği asker, devşirme gibi yeni güçler ve taze kanlar vasıtasıyla ömrünü uzatabilir. Bkz, İbn Haldun, *age*, 507 vd.

[40] Rosenthal, *age*, 131.

---

41 İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, *İslam Sosyolojisi, Giriş Denemesi*, Bir Yay, çev. Rıdvan Kaya, İst. 1986, s. 46.

42 Meriç, Cemil, *Saint Simon*, İletişim Yay, İst. 1999, s.94.

43 Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, 11.

44 Fındıkoğlu, Z. Fahri, *İçtimaiyat*, c.2, İst. Üniv. İktisat Fak. Yay, 1961, s.254.

45 Kehrer, *Din Sosyolojisi* 28.

# DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# DİYALEKTİK DÜŞÜNCE ve DİN

Diyalektik kavramını ilk kez kullanan **W. F. Hegel** (1770-1881)'dir. Bu kavram, bir *karşılıklı ilişkiler* olgusunu ya da *etki-tepki sürecini* belirtir. Evrendeki her şey, her nesne kendi bünyesinde kendi negatifini veya karşıtını yaşatır. Yani her varlık çift kutupludur; iyiler ve kötüler, fakirler ve zenginler, erkekler ve dişiler, yöneticiler ve yönetilenler gibi.

Hegel'in diyalektik var oluş teorisine göre madde, doğaüstü evrensel düşünceden türemiştir; evrende madde olarak görülen nesneler *evrensel bir düşünce*nin görüntüleridir. Tek mutlak varlık olan evrensel düşünce, bir farklılaşma ve çelişme süreciyle cisimlerde gerçekleşecektir. Diyalektik bir nitelik taşıyan bu oluşumda her gerçek, *tez-antitez-sentez* aşamalarından geçecek ve sentez aşamasında nitelik bakımından değişmiş, bütünüyle yeni bir gerçek olarak karşımıza çıkacaktır. Bu sentez, bir fıtrat diyalektiği içinde, bünyesinde daima kendi karşıtı ve çelişkisini taşıyan yeni bir tez olarak ortaya çıkmaktadır. Ve bu oluşum sonsuza dek devam edip gidecektir.[1] Madde ve varlığın düşünceden çıktığını iddia ettiği için Hegel, idealist (düşünsel evrene öncelik tanıyan) bir kimse olarak yorumlanmaktadır.

## A- KARL MARX ve DİN

Alman toplum kuramcısı Karl Marx (1818-1883), Hegel'in çelişme olgusunu bütünüyle kabul etmekle birlikte, onun yönteminin biçimsel görünümünü tümüyle değiştirmiştir. Maddenin düşünceden doğduğunu varsayan Hegel'in idealist diyalek-

tiği Marks'ta, düşünceyi maddeden ya da evrensel ilkeyi doğadan (dolayısıyla insandan) üreten maddeci diyalektiğe dönüştürmektedir.

Marks'ın yazılarında görülen dinle bağlantılı sosyolojik alanlar şunlardır:

## 1. Alt Yapı-Üst Yapı İlişkileri

Marks'ın ekonomik hayat ile diğer sosyal kurumların ilişkisine dair görüşleri oldukça dikkat çekicidir.

Marksist sosyologlarca kullanılan altyapı (base) ve üst yapı (superstructure) kavramları, Marks'ın bu konudaki görüşlerinin yorumlanmasında anahtar rol oynamaktadır. Genel anlamda *ekonomi* alt yapıyı oluşturur. *Ekonomiyi üç unsur* belirlemektedir: *İşçiler, üretim araçları* (hem hizmetlerin yürümesi hem de bu hizmetlerin yapıldığı vasıtalar) ve çalışmadan başkalarının emeğini elinde tutan *patronlar.*

Devlet, aile gibi kurumlar ile toplumda etkili din, sanat, bilim, felsefe, ahlâk, gelenek-görenek gibi ideoloji türleri ve değerler ise üst yapıyı teşkil eder.

Bu yoruma göre din, toplumsal 'üst yapının' bir biçimidir (form), toplumun temel ekonomik yapısı üzerine kurulu toplumsal ilişkilerin bir 'aynası' ya da "yansımasıdır." Marksizm'de alt yapı ile üst yapı arasında belirgin bir ekonomik determinizm ilişkisi kurularak, genellikle üstyapının altyapı tarafından belirlendiği ileri sürülür. Altyapının üstyapıyı tayin etmesi, hukuk, gelenek-görenek, din ve inançlar gibi üstyapı karakterlerinin, büyük ölçüde *egemen sosyal sınıfın ekonomik çıkarlarınca* belirlenmesi anlamına gelir. Ancak bu görüşün Marks'a ait oluşu tartışma konusudur.

## 2. Yabancılaşma (Alienation)

Yabancılaşma, genel olarak, toplumdan ayrılmayı, toplumsal tatminsizliği, sosyal kurumların katılığı karşısında güçsüzlük duygusu gibi anlamlar çağrıştırmakla beraber Marks'ın terminolojisinde özel anlamlar içermektedir.

Marx ilk eseri *Elyazmaları*'nda, 'üretim araçlarının mülkleştirilmesi'nden doğan bazı dengesizliklerin psikolojik boyutları üzerinde durmuş, mülkiyet dağılımındaki 'dengesizliklerin' ve 'aşırı uzmanlaşmanın insan varlığı üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekmiştir. Bu durum, bireyin kendi öz varlığından sıyrılarak yabancılaşmasına sebep olmaktadır. İşçi emeğinin karşılığı olan *artı değerine* (plus value/surplus product) sahip olmadığı için ürünü kendine yabancılaşmıştır. 'Artı değer' kavramını Marx şöyle açıklamaktadır: Bir iş günü içinde işçiler, işverenin kendilerine emek bedeli olarak ödedikleri miktardan daha fazlasını üretmektedirler. Aradaki fark 'artı değer' olup buna işveren el koymaktadır.*

Bundan dolayı emeğin ürünü, emeğin karşısına yabancı bir şey; üreticisinden bağımsız bir güç, bir nesne olarak dikilir. Bir grup kapitalistin başkalarının meydana getirdiği ürünü kendilerine mal etmesi yabancılaşmanın kaynağıdır. Sömürülen işçi böylece bir makinenin sadece bir çarkı durumuna indirgendiğinden yaptığı iş, kendisi için, tiksinti verici bir angarya niteliği kazanmıştır.

Marks'a göre yabancılaşmanın dört özel tezahürü vardır. Ürününe kapitalistlerce el konulup kendi denetiminden çıkması nedeniyle işçi, ilk olarak, *emeğinin ürününe*; artık, dış zorunluluklarla yaptığı işinden içsel tatmin duymadığı için işçi, *üretim eylemine;* bu iki görünüm, özellikle *insani vasıflara* ait üretim faaliyetinden –zira bu durum sadece insanın vasfıdır- kendisini mahrum ettiği için işçi kendi *türsel/ insanî özüne* ve *son olarak,* kapitalizmin, insanî ilişkileri market (pazar) ilişkisine dönüştürmesi nedeniyle, işçiler *birbirine* yabancılaşmıştır. İnsanlar

birbirlerini birey olmaktan çok işçi ya da kapitalist olarak maddeleşmiş nesneler olarak görmeye başlarlar.[2]

Marx, dini, özel mülkiyeti ve işbölümünü kolayca suçlayabilmesini mümkün kıldığı için yabancılaşma teorisine büyük önem vermiştir. Çünkü Marks'da din, emek ve işbölümü, yabancılaşmanın bir ifadesidir.

Marksizm'e göre, dinî inançların malzemesini, insani yabancılaşma oluşturduğu için, dünya hayatı yaşanabilir ve dengeli hale geldiğinde din ortadan kaybolacaktır. Marksistler, toplumsal ayrışmanın sömürücü bir sınıfın varlığından kaynaklandığını söylerler. Sömürülenler, yabancılaşanlardır, dolayısıyla onların dinsel ıztırabı, "bir yandan gerçek ıztırabın *dışavurumu*, bir yandan da gerçek ıztıraba karşı bir *protesto*dur". Bu konuda egemen sınıfın işlevi, kölevari bağımlılığı sürdürmedir.[3]

### 3. Dinin Sosyal Kaynağı

Ekonomik faaliyetin tüm sosyal faaliyetlerin temel belirleyicisi olarak görülmesi ve insanlığın tarih boyunca bu çatışma olgusu içinde yaşadığının ileri sürülmesi, Marksist sosyolojinin iki temel varsayımıdır. Ekonomik güdüler aile, din, hukuk, sanat, edebiyat, bilim ve ahlâk gibi tüm yapıları şekillendirir. Marx, ekonomik kaynakların çoğunun sayılı ellerde toplandığı ve geri kalan toplumun bu azınlık zengin sınıf için çalışmaya mahkûm olarak onların insafına terk edildiği bir üretim biçiminin tarih boyunca var olduğunu ileri sürmüştür. Toplumlar, sömüren mülk sahipleri ve sömürülen çalışanlar olarak daima birbirleriyle çatışan iki sınıfa ayrılmıştır.

Marksist terminoloji, dinî formları sosyo-ekonomik alt yapının –özellikle sınıflar arasındaki ilişkilerin- yansımaları veya tezahürleri olarak açıklama eğilimindedir. Üretim sürecinin doğası ve üretim sürecine katılan başlıca toplumsal güçler arasındaki ilişkiler, dinin ortaya çıktığı şartları oluşturur. Sosya-

lizm öncesi toplumlarda insanlar, daha önce açıklandığı üzere, kendi üretimlerinin sonuçlarına olduğu gibi birbirlerine de yabancılaşırlar.

İşte Marksizm'e göre dinsel inançlar ve pratikler böylesine yaygın bir yabancılaşma içerisinde yükselirler.[4] Bu durumda *yabancılaşma* dinin kaynağını teşkil eder.[5] Böylelikle din, hem geniş kapsamlı yabancılaşmanın işaretidir, hem de toplumsal yapıdaki dengesizliklerin devam etmesini sağlayan bir 'afyon'; yabancılaşma sürecinde toplumsallıktan mahrum olan, ezilen ve sömürülen sınıfın teselli bulmak amacıyla icat ettiği bir 'telâfi mekanizmasıdır'.[6]

Din, bu tür işleviyle, ölümden sonra sonsuz bir mutluluk cenneti vaat ederek baskı altında duyulan acıların azalmasına ve böylece hayatın daha çekilebilir olmasına hizmet eder. Acı çeken insanlar kendilerini daha iyi bir dünyanın beklediği inancıyla hareket ederek ıstıraplarının dindiğini düşünürler. Bu anlamda din, 'afyon'dur ve çekilen acıları uyuşturur; ölümden sonra kurtuluş vaat ederek, ıstırap çekmeyi üstünlük sayarak ve doğa-üstü yardım ümidi vererek, sömürülenin ıstırabını dindirir.

Kısacası din, sosyal yaşam koşullarının sunduğundan daha iyi bir dünya beklentisi gereksiniminden doğar. Din, bu koşullarla ilgili umutsuzluğa hayali bir çözümdür, sıkıntılar dünyasından bir sığınaktır. Marks'ın meşhur ifadesiyle söylemek gerekirse, "Din bastırılmış yaratığın derinden soluklanışı (insight), kalpsiz bir dünyanın kalbidir, tıpkı ruhsuz bir durumun ruhu olduğu gibi. O, halkların afyonudur".

Diğer taraftan din, sosyal güçsüzlükten doğmakla birlikte aynı zamanda bir sosyal kontrol stratejisi de olabilir. Bir toplumun egemen fikirleri, yönetici sınıfın fikirleri olduğu için dinî ideoloji, güç ve statü tarafından devam ettirilir, böylelikle din,

bu tür otoritenin *statü artırıcı*, kendi çıkarları için yönlendirici bir sembolü olur.[7]

## 4. Dinin Çıkarlara Âlet Edilmesi

Marks'ın yaşadığı dönemde Batı Avrupa, Hıristiyan kapitalistlerin yol açtığı vahşet sahneleriyle doludur. Marx bunları temel eseri *Kapital*'de işveren Hıristiyanların, dini kendi çıkarları için nasıl kullandıklarını yaşanmış örneklerle bıkıp usanmadan, uzun uzun anlatır. İngiltere'nin kırsal bölgelerinde Pazar günü evinin bahçesinde çalışan bir işçi, Pazar gününün kutsallığını ihlâl ettiği gerekçesiyle hapse atılabiliyordu. Yine aynı işçi, dinsel nedenlerle de olsa bir Pazar günü fabrikasına gelmediği zaman bu defa 'sözleşmeyi bozdu' diye cezalandırılabiliyordu. Zevklerine düşkün bazı kutsal kişiler ve parlamenterler çifte standart uygulayarak işlerine geldiğinde, işçileri Pazar günü de çalıştırmakta hiçbir sakınca görmüyorlardı.[8]

Peygamber Musa, "Harman döven öküzün ağzı bağlanmaz,"[9] dediği halde Almanya'daki hümanist Hıristiyanlar aksine, un öğütmede kullandıkları serflerin boyunlarına, elleriyle ağızlarına un koymasınlar diye, geniş tahta halkalar geçiriyorlardı.[10] Kapitalizm, vardiyalı olarak günde yaklaşık 12 saat çalışan 9 ile 12 yaş arası çocuklar ile Marks'ın "beyaz köleler" dediği genç kızların omuzlarında, bazen onların ölümleri pahasına acımasızca yükselmeye devam ediyordu.[11]

Toplumsal yaşamın bütün alanlarında aslan payı aracılara düşmekteydi. Ekonomide banker ve tüccarlar, işin kaymağını alıyorlarken, hukukta avukatlar müşterilerini yoluyorlardı; bir sömürü aracı haline gelen dinde de rahipler peygamberleri arka plana iterek insanları sömürmeye çalışıyorlardı.

## B- MARKS'IN DİN GÖRÜŞÜNÜN ELEŞTİRİSİ

Marks'ın 1883'de ölümünden bu yana, eserleri etrafında çoğu eleştirel olan hayli kabarık bir literatür geliştirilmiştir. Onun sadece din görüşü değil, toplumsal değişim ve sınıf çatışmalarıyla ilgili görüşleri de ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Bu yüzden ilk olarak bu hususa kısaca değindikten sonra, din görüşünün eleştirisine yer vereceğiz.

### 1. Toplumsal Değişim ve Sınıf Çatışmaları

Marks'a göre toplumların evrimi lineer (çizgisel-yatay) değil, diyalektik bir nitelik taşır. *İlkel komünizm, köleci, feodal, kapitalist* ve *sosyalist toplum* türleri bu tarihsel evrimin sırasıyla beş aşamasını oluşturur.[12]

Mamafih gelişmeler, sınıf mücadelesine ve sosyal değişmeye dayalı bu şemanın, diğer toplumlar şöyle dursun, Batı toplumları için bile ihtilâflı olduğunu ortaya koymuştur. Kapitalist toplumlarda sosyal çözülme ve kutuplaşma ile kapitalizmin çökeceğine ya da işçi sınıfının gittikçe fakirleşeceğine dair herhangi bir işaret de görülmemektedir. Üstelik sosyalist toplumların günümüzde çözülme sürecine girerek birer birer ortadan kaybolmaya başlaması, Marks'ın söz konusu teorisinin eksikliğini ya da yanlışlığını göstermektedir. Marks'ın "kapitalizmin mezar kazıcıları" olarak düşündüğü Avrupalı işçiler günümüzde fakirleşmemiş, aksine gelir düzeyleri artmış; yaşam standartları yükselmiş; *el emeğine dayalı* ya da *mavi yakalı* emek gücünün yerine *el emeğine dayanmayan* ya da *beyaz yakalı* iş gücü göreceli olarak gelmiştir. Yani aradan yüz yılı aşkın bir zaman geçmiş olmasına rağmen mezar hâlâ kazılmayı beklemektedir.[13]

Batı'da, Marks'ın düşündüğü devrimsel dönüşüm hareketleri ve sınıf çatışmaları, XIX. yüzyılın karakteristiği olan *medeni, siyasal* ve *sosyal* haklardan müteşekkil üç tür *vatandaşlık hakkının* gelişmesiyle gittikçe daha da yumuşamıştır. Bunlardan *ilki* olan

medeni haklar, kanun önünde eşitliği sağlayan haklar demetidir. *İkincisi*, her şeyden önce evrensel anlamda seçme-seçilme ve siyasal parti kurma hakkı olan siyasal haklardır. *Üçüncüsü* ise işsizlik tazminatı, sağlık yardımları, toplu pazarlık gibi sosyal güvenlik haklarıdır. Bunların içerisinde bilhassa siyasal haklarının, gelişmiş ülkelerde yaygınlaşması, işçilere parlamenter sistemde çıkarlarını temsil etme imkânı sağlamak suretiyle, kapitalist sınıfın gücünü sınırlamada önemli rol oynamıştır. Birlikte ele alındığında bu gelişmelerin, sınıf çatışmalarını göze çarpar biçimde değiştirdiği söylenebilir.[14]

## 2. Ekonomik Determinizm ve Din

Ekonomik alt yapının ürettiği bir telâfi mekanizması ve afyon olarak tanımlanan Marks'ın din tahlilinin *öncelikle* tek taraflı ve genelleme hatalarıyla dolu olduğunu belirtmek gerekir. Marx emekçi sınıfların sömürüldüklerinin farkına varmasını, yani sınıf bilincinin gelişmesini engellediği düşüncesiyle dini afyon olarak nitelemektedir. Ona göre dinsiz olunca sınıf bilinci rahatlıkla gelişmektedir. Oysa isyanların çoğu inançlı, dindar toplumlarda gelişmektedir. **Turner**'ın belirttiği üzere din, sosyal dezavantaj ve çelişkileri sabır ve teselli tavsiye ederek yatıştırsa da çoğunlukla daha anlamlı yaşam uğruna *"devrimci bir durumun"*[15] oluşmasına yol açabilir. Nitekim İslam dünyasında emperyalizme karşı kurtuluş mücadelesinin içinde yer almış birçok yerli din hareketi bu durumun bariz örnekleridir.[16]

*İkincisi*, Marks'ın maddecilik anlayışı yani fikir, düşünce ve diğer ruhî eğilimlerin doğrudan doğruya maddi koşulların bir sonucu olarak görülmesi,[17] bilimsellikten uzak ve determinist bir yaklaşımdır. Maddenin düşünceden doğduğunu varsayan Hegel'in idealist diyalektiği Marks'ta düşünceyi maddeden ya da evrensel ilkeyi doğadan (dolayısıyla insandan) üreten maddeci diyalektiğe dönüşmekte ve Marks'ın deyimiyle; "başaşağı yürüyen diyalektik düşünce bundan böyle ayakları üzerinde"

durmaktadır. Ancak bu, sadece bir varsayımdır ve bu türden her varsayım gibi sonsuza dek tartışmaya açıktır.[18] Aslında onun sisteminde insan, yaratıcı kabul edilen maddenin ürünüdür.[19] Böylece insan, âdeta maddenin hâkimiyeti altına sokularak ondan aşağı tutulmuştur.

*Üçüncüsü,* Marksizm, işçi sınıfının bilinçlenmesini sağlamak amacıyla, sosyal ve ekonomik koşulları düzeltme yerine daha da kötüleşmesi yönünde bir tavra sahiptir. Zira koşullar kötüleştikçe, 'bıçak kemiğe dayanacak' ve ancak o zaman tüm işçiler devrimi gerçekleştirmek amacıyla güç birliği yapacaklardır.[20] Bu tavır, sosyal hayata oldukça vahşi bir şekilde yansıyabilecek bir tavırdır. Diğer taraftan Marksistlerin, yeryüzünde gerçek adalet 'krallığını' yaratacak olanların, talihsiz yoksulların yardımına koşan gerçek merhametlilerin dindarlar değil, kendilerinin olduğunu iddia etmeleri[21] söz konusu tavırla bir çelişki arz eder.

*Ve nihayet,* dinleri eleştiren Marksizm, sonuçta kendisinin de bir din gibi dogmatizme dönüştüğünü bilmezden gelir. Tarihin sonucunu tahmin eden ve aynı zamanda da işçi hareketinin mutlaka egemenliği eline geçireceğini ileri süren bir dünya görüşünün, her ne kadar kendisini "bilimsel sosyalizm" olarak adlandırsa da, bilimsellikten uzak, kehanetten başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bundan dolayı Marks'ı, Yahudi-Hıristiyan efsanesinin yalnızca bir temsilcisi ya da *"seküler bir peygamber"* olarak görenler bulunmuştur.[22]

### 3. Marx Savunuları

Marx, dinin tamamen karşısında olan bir kimse olarak bilinse de onun din analizine farklı yaklaşanlar da vardır. Gerçekte çok az sayıda alt-yapı ve üstyapı savunucusu değerlere ilişkin determinist yaklaşımı benimserken; çoğunluk Marx ve Engels'in asla bu doktrine sahip olmadığını iddia etmiştir. Son dönem Marksistlerine göre Marx, insan emeğini toplumsal faa-

liyetin temeli olarak düşünmekle birlikte, üstyapı unsurlarının, altyapıdan nispeten bağımsız ve kendi gelişim kanunlarına sahip olduğunu, hatta üstyapının altyapıyla karşılıklı etkileşim halinde bulunduğunu ya da tek taraflı olarak altyapıya tesir ettiğini ileri sürmüştür. Böylece onlar, üstyapı unsurlarının, altyapının varlık şartları olarak görülmesi gerektiğini iddia ederek ekonomik determinizmden biraz daha uzaklaşmışlardır.[23]

Sosyolog **B. Turner**, Marksizm'i peygamberce ve mesihî sayma girişimlerini "isteksiz bir Marks'ı, Hıristiyan cemaatinin içine geri çekmeye yönelik çabalar" olarak görmekle birlikte, onun din çözümlemesinin militanca değil, eleştirel olduğunu belirttir. Turner, Marks'ın Hıristiyanlık yorumunun çoğu kez şiddetli olsa bile eleştirilerini kurumsallaşmış dine yönelttiğini söyler: Bir tanesi evlilik dışı olmak üzere sekiz çocuk babası olan ve 40 yıl süren evlilik hayatı bulunan Marx, Protestanlık ve kapitalizmin yol açtığı cinselliğin kurumsallaşmasına saldırmayı zorunlu görmüştür.[24] Dolayısıyla Marks'ın din eleştirisi de aynen böyledir, onun kurumsal dini eleştirmesi, kendisinin din ile bir sorununun olduğunu göstermez.

Eski Marksistlerden **R. Garaudy** ise Marksizm'in din görüşünün "Din halkın afyonudur", sözüne tahsis edilmemesi gerektiğini söyler. Ona göre bu formül, belirli bir tarihi dönemde yaşanılan bir tecrübeyi özetlediği için her zaman ve her yerde dinin geçerli bir tanımı sayılamaz. Garaudy, Marx savunusunu daha ileri götürerek; Marks'ın 1843'te henüz 25 yaşında iken o sırada çevresindeki çoğu insan gibi Feuerbach'cı olduğundan, Feuerbach'ın formüllerinin bir ifadesi olarak bunu yazdığını; oysa 1846'da "dinî çöküntü bir yönüyle gerçek çöküntünün ifadesidir" diyerek Feuerbach'ı tenkid ettiğini iddia eder.[25] O, Marks'ın söyleminin, konjönktürel olduğu için, kendi dönemi ve çevresi içerisinde değerlendirilmesinin zorunluluğuna işaret etmektedir. Zira o dönem, kapitalizmin yükselen dönemidir.

Özetlersek, farklı görüşler ileri sürülse de Marx, dini alt yapı-üst yapı ilişkileri ve yabancılaşma kavramlarından yola çıkarak açıklamıştır. Onun teorisinde bir üst yapı kurumu olarak din, egemen sınıfın sömürdüğü insanların yabancılaşması esnasında ortaya çıkar. Ona göre başta *din* ve *devlet* olmak üzere tüm *üstyapı kurumları* insanları yabancılaştırmaktadır. Dinsel inançlar ve pratikler, insanların yabancılaştığı bir süreçte yükselmeye devam ederler. Din, hem geniş kapsamlı yabancılaşmanın bir işaretidir hem de toplumsal yapıdaki dengesizlikler ve eşitsizliklerin devam etmesini sağlayan bir 'afyon'dur. Marksistler dini, nihai anlamda yeryüzündeki yurtsuzluğumuzu cennette telâfi edeceğimize inandığımız bir mekanizma olarak görürler.

Ne var ki Marksizm'in din eleştirisi, modernleşme ve dolayısıyla sanayileşmenin sıkıntılarının önemli boyutlara ulaştığı dönemde Avrupa'da yaşanan olayların bir eleştirisinden ibarettir. Dolayısıyla tikel bir durumun başka dönem ve coğrafyalara da geçerli kılınarak genelleştirilmesi kabul edilebilir olmaktan uzaktır.

## NOTLAR

1 Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Ank. 1996, s.17-18.

* Örneğin, günde 100 ayakkabı imal eden işçilere ödenen bedel dahil tüm masrafları işveren 50 ayakkabı satarak karşılıyorsa, geri kalan miktar işverenin kârı olmaktadır. İşte aradaki aşırı farktan dolayı Marx bu durumu, emeğin sömürüsü olarak görmektedir.

2 Marks, Karl, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, Payel Yay, İst. 1975, s.70-73 ; Durand, Jean-Pierre, *Marks'ın Sosyolojisi*, çev. Ali Aktaş, Birikim Yay, İst. 2000, s.98; Abercrombie, Nicholas, Hill, Stephen, Turner, S. Bryan, *Dictionary of Sociology*, Penguin Books, 1986, s.128; Tolan, *age*, 21.

3 Paden, *age*, 19.

4 Robertson, Roland, "Din Sosyolojisinin Gelişimi", *Din Sosyolojisi*, Der. M. E. Köktaş, Y. Aktay, Vadi Yay, Ank. 1998, s.219-227.

5 Marks, Karl, *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, c. 1, Sol Yay, 1978, s.638; Engels, "Anti Dühring", *Din Sosyolojisi*, Vadi Yay, Ank. 1998, s.126.

6 Marks, Karl, "Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı", *Din Sosyolojisi*, Vadi Yay, Ank. 1998, s.118-119.

7 Paden, *Interpreting The Sacred*, 42.

8 Marks, *Kapital*, 1/278-279.

9 Tevrat, 8. Kitap.

10 Marks, *age*, 1/389.

11 Marks, *age*, 1/269-272.

12 Tolan, *age*, 21.

13 Giddens, *Sosyoloji, Eleştirel Bir Yaklaşım*, 68.

14 Giddens, *age*, 64-65.

15 Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, Vadi Yay, Ank. 1991, s. 236.

16 Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay, İst. 1990, s.114-115.

17 Marks ve Engels, "Alman İdeolojisi", *Din Sosyolojisi*, Vadi Yay, Ank. 1998, s.121.

18 Tolan, *age*, 18.

19 Bolay, *age*, 270.

20 Marks, *Kapital*.

21 Paden, age, 42.

22 Turner, *age*, 237.

23 Abercrombie, *Dictionary of Sociology*, 25-26, 28.

24 Turner, *age*, 237-238.

25 Garaudy, Roger, *Sosyalizm ve İslem*, çev. N. Şahsuvar, Ank. ts, s.44.

# BEŞİNCİ BÖLÜM

# İŞLEVSEL DİN SOSYOLOJİSİ: EMİLE DURKHEİM

## A- DURKHEİM'IN DİN SOSYOLOJİSİ

Her ne kadar Comte sosyolojiye unvanı veren düşünür olsa da Durkheim'ı (1858-1917) ve onun çağdaşı olan Max Weber'i (1864-1920) din sosyolojisinin kurucusu olarak belirlemek daha uygun olacaktır. Comte, özellikle ortaya attığı üç hal yasası ile sosyolojik yöntemle kolaylıkla bağdaştırılamayacak kadar spekülatif bir değerlendirmede bulunurken, 'din sosyolojisi' kavramını ilk kez kullanan Durkheim ve onun çağdaşı Weber, kendilerine özgü yöntemleri nedeniyle kurucu unvanını daha çok hak etmektedirler. Burada öncelikle kavramın ilk kullanıcısı Durkheim'ın din sosyolojisi, kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Durkheim, Fransa'da İkinci İmparatorluk ve Üçüncü Cumhuriyet dönemi gibi siyasi, askeri ve sosyal kargaşalarla dolu çalkantılı bir geçiş döneminde yaşadı. Bu dönemde halk kamplara bölünmüş, bütün ortak inanç ve değerler tartışma konusu yapılmaya başlanmıştı. Genel kanı, toplumun köklü bir *ahlâk buhranı* geçirmekte olduğuydu.

Durkheim'i sosyoloji ile ilgilenmeye sevk etmiş olan önemli sebeplerden birisi Fransa'nın ve genel olarak Batı dünyasının evvelki yüzyıl sonunda geçirdiği bu büyük ahlâkî buhrandır. Söz konusu buhranla ilgili olarak o, *Meslek Ahlâkı* isimli eserini yazdı. 1893'de *Toplumsal İşbölümü Üzerine* isimli eseriyle doktor

unvanını kazandı. Bir yıl sonra *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nı; 1897'de intihar olaylarının sosyolojik açıklanmasına ayırdığı ve istatistik metodunun sosyolojik araştırmalara uygulanmasında ilk örnek kabul edilen *İntihar*'ı yayınladı. Kendi kurduğu *"Anneé Sociologigue"* (1898) adlı dergide *Din Fenomeninin Tanımı* adlı makalesini yayınladı. Nihayet 1912 yılında *Dinî Hayatın İptidaî Şekilleri* başlıklı iki ciltlik eserini yayınlamıştır ki, bazılarına göre bu eser, onun olgunluk çağının en başarılı mahsullerinden biridir, bazılarına göre de, bizzat kendi metodolojik ilkelerine aykırı olarak geliştirdiği ve sonuç olarak da metafizik bir soruna sosyolojik bir cevap bulmaya çalıştığı talihsiz bir eserdir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, din ve topluma dair yazıların izleri İlkçağ Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Bunun yanında kutsal metinler ve peygamber sözleri de diğerleri arasında aynı konuya genişçe yer veriyordu. Ne var ki, bunlar belirli yöntemi olan bir disiplin altında gerçekleşmiyordu. Modernleşmenin bir ürünü olarak sosyal bilimlerde ihtisas alanlarının sınırlarının çizilmesiyle, XIX. yüzyılın sonlarında sistematik din sosyolojisinin de temelleri atılmış oldu. Bu temele ilk harcı koyan, kavramın ilk kullananı olarak Durkheim idi. Durkheim, ilk harcı koymakla kalmadı, temellerin yükselmesine de katkı sağladı. O, seleflerinden farklı olarak, öncelikle sosyolojik yöntemin ilkelerini belirleyerek işe başladı. Aşağıda görüleceği üzere, tüm toplumsal olayların arka planında toplumsal şartların yattığına ilişkin genel ve de indirgemeci bir çerçeve çizdi. Sosyal olgulara, kendi değer yargılarımızdan bağımsız bir 'şey' olarak yaklaşılması gerektiğini ileri sürerek objektiflik kavramını sosyolojiye monte etti. O, zaman zaman sübjektif bir tutum içerisinde gözükmekle birlikte elinden geldiğince bu çerçeveye sadık kaldı.

Durkheim, dine dışarıdan bakıyordu ve indirgemeci bir tutum takınmıştı. Batı'da yaygın bir okunma ağına sahip olsa da

bu yüzden birçok din bilgini onun indirgemeciliğini kınamıştı. Mesela, J. Wach, dinî ve sosyal değerleri karıştıran pozitivizmi nedeniyle Durkheim'i şu cümlelerle eleştirdi:

> *Durkheim, din fenomenini olduğundan farklı tevil etme arzusuna kendisini çok kaptırdığı için, dinin kökenlerine ilişkin teorileri yeterli ölçüde sonuçlanmamıştır. İnsanlığın görünmeyen bir doğaüstü düzenin gerçek varlığına olan inancını kabul etmeyişi, kendisinin ciddi yorum hatalarına düşmesine yol açmıştır.*[1]

Mamafih sosyal teori etkisini gösteriyordu ve 1960'ların sonlarında Mary Douglas, Victor Turner, Peter Berger, Louis Dumont, Clifford Geertz, Robert Bellah ve Claude Levi-Strauss gibi yeni Durkheimcılar ortaya çıktı. Yeni-Durkheimcıların kabul edilebilirliği, onların sadece din bilimlerinde ihtiyaç duyulan teoriyi sağlamış olmalarından değil, aynı zamanda genellikle kavramlaştırmalarının reddedici bir tarzda din karşıtı ya da saldırganca indirgemeci olmamasından kaynaklanıyordu. Böylelikle, akademik din bilimi bakış açısından, dinin nihai atıfsal gerçekliği sorununa uygun bir şekilde saygı gösterildi ya da din karşıtlıkları paranteze alındı.[2] Bu durumun, sosyal bilimlerde kendilerine yönelik bir ilginin oluşmasında katkı sağladığı açıktır.

## B- DİN ve TOPLUM GÖRÜŞÜ

### 1. Din Tanımı

E. Tylor ve Max Müller gibi etnologların *animist natürist-doğacı* teorisine yönelik eleştirileri onun, dinî fenomenleri radikal sosyolojik olarak yorumlamasına neden olmuş ve dini, kollektif değerlerin bir ifadesi olarak tamamen sosyal bir olay şeklinde değerlendirmiştir.

Durkheim'ın din tanımını, işlevsel tanımın ilk örneği olarak zikretmek gelenekselleşmiş gibidir. "Sosyal olgular ancak sosyal olgularla açıklanabilir" şeklindeki metodolojik ilkesiyle

uyumlu olarak dini tamamen sosyal bir olgu olarak görür. Durkheim dinin, hem bilim alanının dışına konulamayacak hem de göz ardı edilemeyecek kadar güçlü bir kültür formu olduğunu düşündüğü için dinî fenomene radikal sosyolojik bir tanım getirdi:

> *Din, kutsal şeylerle ilgili –emredilmiş ve yasaklanmış- bir inançlar ve pratikler manzumesidir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul eden kimseleri kilise denen manevi bir topluluk halinde bir araya getirir. Din fikri, kilise fikrinden ayrılamaz.*

O, bu tanımda dinin bir kilise etrafında fertleri bir araya toplayan bir dayanışma unsuru olduğunun altını çizmektedir.[3] 'Kilise' burada bir ibadet mekânı olmaktan çok, bir dine inanan dinî cemaati, İslami terminoloji ile söylersek 'ümmeti' çağrıştırmaktadır. İnananlarını bir araya getirerek bir topluluk oluşturmayan herhangi bir din düşünülemez.[4] Her dinde objektif olarak gözlemi yapılabilecek unsurlar da zaten bunlardır.

Durkheim, efsaneler, hikâyeler, mezhepler ve tarikatlardan arınmış olarak dinin en orijinal, en saf ve basit haliyle ilkel topluluklarda bulunacağı kanaatiyle Avustralya yerlilerinin Totem inançlarını incelemiş; dinin kaynağını açıklamak üzere *totemizm* kavramını kullanmıştır. *Totem,* klan veya ona benzer bir grubun manevi olarak bizzat akraba olduğuna inandığı bir hayvan veya bitki soyudur. O, grubun kendi varlığının ve geleneğinin alemi ya da bayrağı olur. Durkheim, Aborijin klanlarının her birinin sadece kendilerine ait totemik varlıklara sahip olmadıklarını, fakat daha da önemlisi, toplumda bu varlıkların simgelerinin en kutsal şeyler olduğunu ileri sürdü. Bir totem, kendi iç niteliği nedeniyle değil –onlar belirli böcek totemleri gibi ekseriya gösterişsiz ve kişiliksizdirler- ama kabilenin kimliğine işaret eden sembolik işlevi nedeniyle kutsaldır. Bu kutsal objeleri (kabile hayatında onlardan daha saygıya lâyık hiçbir şey yoktu) Durkheim, bizatihi grubun kendi kimliğiyle yüklü olması nedeniyle gerçek bir gücün somutlaştırılması olarak gördü.[5]

**Totemle Özdeşleşme**

Her klan ya da kabilenin bir totemi vardır. Kabile fertleri dinî ayin ve merasimlerde, totemleri gibi süslenmeye, giyinmeye, saçlarını onun tüyleri veya başı biçiminde yapmaya, jestlerini taklit etmeye özen gösterirler. Ancak totemlerinin etlerini yemeleri kabile üyelerine yasaktır. Hinduların inek etini haram saymalarının nedeni, bugünkü dinlerinden önce onu totem olarak kabul etmelerinden ve Tanrı'nın ineğe hulûl ettiği inancındandır.[6] Cahiliye Arapları'nda Beni Kilâb, Beni Kelb (Köpek Oğulları), Beni Sa'leb (Tilki Oğulları) vb. kabile isimlerinin totemizmle bağlantısı kurulabilir. Günümüz Orta Asya Türkmenlerinde "tîre" denilen boylarda da bu türden izleri hâlâ canlı bir şekilde görmek mümkündür. Yedi-sekiz büyük tîreden bir tanesi olan "Teke"nin alt boyları arasında yer alan Şağallar (Çakallar), Tilki, Gancık, Öküz, Düv (Deve), Gağşal vb. bunun yaşayan örnekleridir.

Durkheim'a göre toplum, kendi içinde kutsallık taşıdığından inancın ve tapınmanın konusudur. Özellikle totemcilikte insan farkına varmadan kendi toplumuna tapınır. Totemcilik dışında ise toplum, inançların ortaya çıkmasına ve gelişmesine yardımcı olur. Dinî ayin ve törenler, bireyi kendinden geçirir; birey törenlerin coşkusuyla tanrıya giden yolu bulur, ayin ve törenler sayesinde günlük hayatın sıkıntılarını unutarak olağanüstü duygular yaşar. Bu vecd fenomeni, dinlerin ortaya çıkmasına yol açan psiko-sosyal bir sürecin prototipidir.[7]

Durkheim dinin işlevselliği üzerinde odaklandığı için dinî tecrübenin daha özel unsurlarıyla ilgilenmemiştir. İnanç ve ibadetle olan ilgisi de onların sadece birer sosyal olgu olarak görülmesinden öteye geçmez. Onun tanımında kutsal, temel eleman olarak görülmesine rağmen 'aşkınlık' ifade etmez. Kutsal, daha çok 'kutsal cemaat' olarak profan/dünyevi topluma karşı bir kategori olarak nitelenmiştir.[8]

Kısacası kutsal konusunda Durkheim, meseleyi oldukça basite indirgeyerek Tanrı kavramının yerine toplumu koymakta ya da en azından, insanlardan müteşekkil olan bu 'sosyal ilişkiler ağı'na gereğinden fazla, olağanüstü bir güç vehmetmektedir.[9]

## 2. Ortak Bilinç

Durkheim'in topluma atfettiği kutsallık, kendisini *ortak bilinç* (collective conseience) kavramını üretmeye sevketmiştir. Ortak bilinç, onun kuramında merkezi bir kavram olarak aşağıda görüleceği üzere, din, sosyal dayanışma, sosyal çözülme ve intihar gibi sosyal olgularla çok yakından ilişkilidir.

Ortak bilinç, nitelik açısından bireysel bilinçten farklıdır o, ortak duygu ve inanç dünyasından kaynaklanan birlikteliktir. Bu bilinç, bireylerin içinde bulunduğu özel koşullardan bağımsızdır, bireyler geçici, o ise süreklidir. Bizi kendimize özgü ve başkalarından farklı kılan, bizi biz yapan bireysel bilinç, bir kimsenin malı olan nesnenin sahibinin bütün tasarruflarına bağımlı olması gibi, o da ortak bilince bağımlıdır.[10]

Ortak bilinç, bir toplumun bütün bireylerinin kişiliğine işlemiş, onu ait olduğu grupla tek vücut haline sokmuş hisler ve inançlarla ilgilidir. Bütün temel değer yargılarımız, inançlarımız, grubun kaderiyle ilgili istek ve endişelerimiz hep 'ortak bilinç' ya da 'tasavvurlar' kategorisine girer.

Cemaat halinde toplu ayin ve ibadetler, bireylerde ortak bir bilinç yaratarak birçok sosyal uygulamanın kutsal nitelik kazanmasına yol açabilir. Haddi zatında toplulukların ortak bilinci yansıtıcı ve ona kutsal nitelik kazandırıcı özelliği daima vardır. Seküler toplumlar bile eşitlik, özgürlük ve demokrasi gibi kavramlara kutsallık atfederler. Durkheim, 1789 Fransız devrimi sırasında bireylerin bu tür dinsel coşkuya kapılarak mahiyetleri itibariyle seküler olan 'vatanperverlik, özgürlük, eşitlik,

kardeşlik ve akıl' gibi kavramların kutsal şeylere dönüştürüldüğünü anlatır.[11]

**Ortak Bilincin Tercümanı: Yahya Kemal**

Yahya Kemal (1884-1958) şiirlerinde, toplumsal bir duyarlılığın göstergesi olmak bakımından, İslami ibadetlerin ortak bilinci yansıtıcı yönlerine odaklanır. O, toplumun ruhunu dinlemiş ve hislerini coşkuyla dile getirmiştir. Büyüleyici bir zaman ve mekân tasavvuru içinde *Süleymaniye'de Bir Bayram Sabahı* isimli şiiri, inancın ve tekbirlerin sağladığı kollektif coşkuyu yansıtır:

*Dini bir, gönlü bir, imanı bir insan yığını*
*Görüyor varlığının bir yere toplandığını*
*Büyük Allah'ı anarken bir ağızdan herkes*
*Nice bin dalgalı tekbir oluyor tek bir ses*

Şair *ruh ordularının* varlığını derinden temaşa ederek Süleymaniye'de geçmişi, geleceği ve şimdiyi 'an'da hisseder. Bu dünyadan ayrılmış kimselerin de o bayram sabahında saflar arasında olabileceğini düşünür. Şehir şehir, ülke ülke gezer ve Van'dan, Beyazıt'tan, Çaldıran'dan ve Mohaç'tan askerler gelir, toplar atılır. Şair, bir bir çevirdiği tarih sayfalarındaki bütün olup biteni Süleymaniye cemaatinin saflarında eriştiği ortak bir ruh bütünlüğü içinde seyreder:

*Ulu mâbed! Seni ancak bu sabah anlıyorum;*
*Ben de bir vârisin olmakla bugün mağrûrum;*
*Bir zaman hendesden âbide zannettimdi;*
*Kubben altında bu cumhura bakarken şimdi,*
*Senlerden beri rüyada görüp özlediğim*
*Cedlerin mağfiret iklimine girmiş gibiyim.*
*xxxx xxxx xxxxx*
*Ulu mâbedde karıştım vatanın birliğine*
*Çok şükür Tanrı'ya gördüm, bu saatlerde yine*
*Yaşayanlarla beraber bulunan ervahı*
*Doludur gönlüm ışıklarla bu bayram sabahı.*[12]

## 3. Toplum ve Yasakların Kökeni

Durkheim'in ortak bilinç ve kutsal toplum kavramları, mekanik dayanışmalı toplum türünde tam olarak kendilerini açığa vururlar. Önce 'mekanik dayanışmalı toplum' ve onun karşıtı, daha doğrusu gelişmişi olan 'organik dayanışmalı toplum' tanımlarına göz atalım.

*Mekanik dayanışmalı* toplum, en basit tanımıyla, ayrışan değil birçok yönden birbirine benzeyen insanlardan oluşan bir toplum türüdür. Benzerlik din ve mezhepler dahil hayatın her alanında egemendir. Birbirlerine benzeyen varlıkların dayanışması tam bir uyum ve birleşme şeklinde ortaya çıkar. Dayanışma, insanların birbirlerine benzeştiği oranda artar. Bu toplum türü, toplumun devamını sağlayan ilk sosyal birliktir. Bireysel bilincin, bir malın sahibinin bütün tasarruflarına bağımlı olması gibi, ortak bilince bütün yönleriyle tam bağımlı olması, mekanik dayanışmalı toplumlara özgüdür. Bu dayanışmanın çok gelişmiş olduğu toplumlarda birey kendinin sahibi değildir; tam anlamıyla toplumun istediği gibi kullandığı bir nesnedir.

Buna karşılık, toplumsal işbölümünün gelişmesi sonucunda oluşan *organik dayanışmalı* toplum türü tümden başka niteliktedir. İlki, bireylerin birbirlerine benzemesini gerektirirken, bu tarz bir dayanışma onların birbirlerinden farklı olmalarını gerektirir. Birinci türde, kişiler iradelerini ortak irade içinde eritmiş iken bu türde kişiler özgür bireysel iradeye sahiptirler.[13]

Ortak bilinç, mekanik dayanışmalı toplumlarda güçlü olmakla birlikte belli düzeyde organik dayanışmalı toplumlarda da mevcuttur. Hangi tür toplumda olursa olsun, işlenen bir suç ortak bilinci yaralar. Aslında işlenen her suç, topluma yani kutsala yapılan saygısızlıktır. Bundan dolayı ortak duygular ne kadar yoğun ise, işlenen suça karşı o kadar yoğun tepki gösterirler. Ortak bilincin zirve yaptığı mekanik dayanışmalı toplumlarda suça verilen cezaların şiddetli olmasının nedeni, ortak

duyguların yoğunluğudur.[14] Gelişmiş bir işbölümüne ve nüfus yoğunluğuna sahip, daha kozmopolit ve liberal olan *organik dayanışmalı toplumlar* ise ortak bilinçleri zamanla gevşemiş olduğundan çok sert cezaya başvurmazlar.

## 4. Din Görüşünün Eleştirisi

Durkheim'in din görüşüne yönelik eleştirileri ana başlıklar halinde şöyle özetlenebilir:

- O, yerli halkı bizzat doğrudan gözleme tabi tutmaksızın, etnologların yazılarını yorumlamak suretiyle, totemizmden çıkardığı sonuçları bütün dinlere teşmil etmiştir. Büyük dinlerdeki her şeyin söz konusu ilkel örnekte mevcut olduğunu iddia ederek, başka hiçbir dini incelemeye gerek duymadan ortaya atılan kapsamlı bir din teorisi hatalarla dolu bir varsayım ve sübjektif bir değerlendirme olmaktan öteye geçmez.
- O, "toplumsal bir olayın sebebi yine toplumsaldır" diyerek son derece metafizik bir soruna, psikolojiyi de dışlamak suretiyle sosyolojik bir izah getirmiş; dini, bütünüyle toplumsal şartların bir sonucu olarak görmüştür. Toplumsal olguların açıklanışında psikolojik analizlerden kaçınmak mümkün değildir.[15] Sosyal bağlamı olmakla birlikte din, her şeyden önce, ilâhi bir sistemdir. Comte gibi Durkheim da dini, bütünüyle toplumsal bir olgu kabul ettiği için tam bir sosyolojizm yapmıştır. Dini araştırmaları sadece sosyolojik ya da Freud gibi psikolojik şartlara indirgemek, dini özel konusundan uzaklaştırmak anlamına gelir.
- Durkheim din ile ilgili iddiasını, neredeyse tümüyle Avustralya yerlilerinin totemciliğine dayandırmıştır. Oysa Avustralya totemizmi, son derece kendine özgü bir totemciliktir. Orada rastlanan birçok dini özellik, ne bu kıtada ne de diğer yerlerdeki totemciliklerde

görülür. Oradan çıkarılacak sonuçlar tüm totemizm için geçerli olmadığı gibi büyük dinler için zaten geçerli olamaz.

Bu belirsizliklere bakarak Durkheim'ın ulaşmak istediği sonucu daha araştırmaya başlamadan önce kafasına koyduğu, sonra da son derece ince, tutarlı, etraflı, fakat olgularca desteklenmeyen yorumlara giriştiği düşünülebilir.

Yine de Durkheim'ın intihar teorisi, din görüşünün aksine olgusal gerçekliklere istinat etmektedir. O, resmi belgelerden yola çıkarak Batı Avrupa'nın muhtelif bölgelerinde vuku bulmuş on binlerce intihar istatistiklerinden çıkardığı sosyolojik yorumlarla, sorunun din ile bağlantısını ortaya koymuş ve böylece sosyolojide bir ilki başlatmıştır. Konunun güncele de hitap eden önemi nedeniyle, burada *İntihar*'ını esas alarak, teorisinin kapsamlı bir özetini sunacağız.

## C- İNTİHAR TEORİSİ

İntihar konusunda Batı Avrupa ülkelerinin resmi kayıtlarından on binlerce veriyi araştırdıktan sonra Durkheim, *bencil* (egoist), *elcil* (diğergam) ve *anomik* (kuralsızlık-düzensizlik) olmak üzere üç çeşit intihar olduğu sonucuna vardı. İntihar, genellikle, bireyin ait olduğu sosyal gruplara uyum derecesiyle ilgilidir.

*Bencil intihar*, organik dayanışmalı toplumlarda bireyin *din*, *aile* ve *ara grup*larından soyutlandığı zamanlarda sosyal bağların ve ortak bilincin giderek zayıflaması sebebiyle aşırı bireycilikten kaynaklanan bir intihar türüdür.[16] Eğer birey ait olduğu sosyal gruplara uyum sağlayamamışsa o kişi stres dönemlerinde destek görmeyecek ve intihara açık hale gelebilecektir. İntihar, bireyin dine, aileye, siyasal topluma olan bağlılığıyla ters orantılı olarak değişmektedir. Bireyi sıkı bağlarla kuşatan toplum ve din, sahip olduğu metafizik güç nedeniyle insanların yaptıklarını, düşündüklerini ve davranışlarını etkilemektedir.[17]

Diğer taraftan grubundan soyutlanmak yerine onlara aşırı derecede uyum göstermek ve bağlanmak da bir risk oluşturabilir. Grup çok önemli olursa bireysel hayat daha az önemli olur. Grup bağlılığı nedeniyle bireysel hayatı önemsiz görerek intihar edenlere Durkheim *diğergam intihar*lar adını verdi.[18] II. Dünya savaşında Kamikaze görevleriyle uçarak ülkeleri için intihar etmenin şeref olduğuna inanan Japon pilotları ya da belirli hedeflere kilitlenen 'canlı bombalar' bu türün örneklerindendir. Aşırı bireyleşme intihara götürdüğü gibi, yeterince bireyleşemememe de aynı sonuçları doğurur.

*Anomik intiharlar* ise büyük bir servet ya da statü kaybının yaşandığı *sosyo-ekonomik bunalımlar* ya da *birdenbire kavuşulan refah ortamı* sonucu meydana gelen intiharlardır. Ekonomik dalgalanmalar ve ailevi parçalanmalar (örneğin boşanmalar), bireyin yaşam koşullarını ve *manevi değerlerini* altüst eder. Böyle durumlarda intiharın asıl nedeni, normsuzluktan kaynaklanan bu kargaşa halidir. Bu tür intihar, daha çok organik toplumlarda iktisadi yapının bozulduğu iktisadi depresyon ya da ani refah dönemlerinde ortaya çıkar.

Her üç intihar türü dikkate alındığında, intiharın, bireylerin içinde yer aldıkları gruplarına bağlılık ya da ayrılık ölçüsüyle ters orantılı işleyen bir olgu olduğu söylenebilir.

**Demografik Değişkenler Açısından İntiharlar**

Durkheim, bekârlara göre evlilerde; çocuksuz evlilere göre çocuklu evlilerde; az çocuklulara göre çok çocuklularda; Protestanlara göre Katoliklerde; erkeklere göre kadınlarda; zenginlere göre fakirlerde; şehirlilere göre köylülerde; daha yüksek düzeyde eğitimli olanlara göre daha az eğitim görmüşlerde; askerlere göre sivillerde intihar oranının daha düşük olduğunu tespit etmiştir.[19]

Genel olarak intihar çocukluk dönemlerinde çok seyrek olup yaş ilerledikçe artış göstermektedir. Sinirsel ve akli hastalık-

lar kadınlarda daha fazla görüldüğü halde kendini öldüren bir kadına karşılık dört erkek intihar etmektedir. Evlilik hem kadınlar hem de erkekler için bir sakınım sağlamakta, ancak belirli bir yaştan sonra sakınım, evlilikten çok çocuklara bağlı olmaktadır. Çocuk sayısı arttıkça intihar eğilimi düşmekte; çocuksuz annelerde artış göstermektedir. Genel itibariyle aile büyüklüğü düzenli olarak arttıkça intiharlar azalmaktadır. Bu, intiharın Malthusçuluğun kurucusu tarafından öngörülmemiş bir durum olduğunu göstermektedir. Malthus'un aile büyüklüğünün, genel menfaat açısından zorunlu olarak sınırlandırılması görüşü, *"insanlarda yaşama isteğini azaltacak ölçüde olumsuz bir duruma yol açmaktadır"*. Çok üyeli aileler bir lüks, yalnızca varlıklıların sahip olması gereken bir şey olmak şöyle dursun, tam tersine günlük yaşamın vazgeçilmez bir gerekliliğidir. İnsan ne denli yoksul olursa olsun hatta yalnızca kişisel yararı açısından bile, dünyaya getirebileceği çocukların bir bölümünün yerine maddi varlık edinmek istemesi, yatırımların en kötüsü olur.[20]

## D- DİN ve İNTİHAR İLİŞKİSİ

Biraz önce geçtiği üzere aile, siyasal toplum ile birlikte din, intihara karşı sakınım oluşturmaktadır. Dinin cemaat halinde ya da bireysel tarzda yaşanma biçimleri de sakınım açısından farklı sonuçlar üretmektedir. Örneğin Durkheim'ın bulgularına göre, Avrupa'da Protestanlar arasında intihar olayları, diğer Hıristiyan dinsel topluluklarından çok daha fazladır. Aradaki fark en az % 20 ile en çok % 300 arasında değişmektedir.[21]

Azınlıkta olmaları dışında, intihar açısından karşılaştırmalarının yapılabildiği her yerde Protestanların Katoliklerden çok daha fazla oranda intihar etmelerinin nedeni Durkheim'e göre bu iki dinsel düzenin cemaatçi ya da bireyci bir niteliğe sahip olmasında aranmalıdır. "Oysa her ikisi de intiharı aynı kesinlikle yasaklamaktadır; son derece ağır manevi cezalarla cezalan-

dırmakla kalmamakta, her ikisi de mezardan ötede insanların günahlarından dolayı cezalandırılacakları yeni bir yaşamın başladığını öğretmektedir. Protestanlık da tıpkı Katoliklik gibi, intiharı bu tür günahlar arasında saymaktadır. Her iki inançta da bu tür yasaklamalar kutsal niteliktedir, ikazlar doğru düşünme yolunun mantıksal sonuçları olarak sunulmamakta, tersine doğrudan doğruya Tanrı'nın buyruğu sayılmaktadır".[22]

## 1. Protestan-Katolik Farkı

Her iki din mensubunun inançları farklı olmadığına göre demek ki aralarında daha genel nitelikte farklılıklar bulunmaktadır. Durkheim'e göre bunun iki temel nedeni vardır:

### a) Bireysel ya da Ortak Din Anlayışı

Katoliklik, idealist bir din olması sebebiyle akla ve düşünceye Yahudilikten çok daha fazla yer vermekle birlikte Katolik, inancını önceden hazırlanmış olarak bulup herhangi bir *irdelemeden* geçirmeksizin kabul eder. Hatta bu inancın üzerine dayandırıldığı kaynak metinleri incelemesi yasaklanmış olduğu için, inancını *tarihsel bir denetimden* bile geçirmez.

Protestan ise büyük ölçüde kendi inancını kendisi oluşturmaktadır. İncil eline verilmekte ve ona ilişkin hiçbir yorum kendisine benimsetilmeye çalışılmamaktadır. Yeniden düzenlenen bu inancın yapısı bu *dinsel bireyciliği* açıkça göstermektedir. Protestanlık, Kutsal Kitabı *özgür irdelemeyi* ve *bireyselliği* çok daha geniş ölçüde kabul etmektedir. Daha dünyevileşmiş, bireysel düşünceye daha çok yer vermiş bulunan Protestanların, Katoliklere göre *daha az bütünleşmiş bir kiliselerinin* ve daha az sayıda *ortak inanç ve uygulamalarının* oluşunun böyle bir sonucu kendiliğinden doğurduğu söylenebilir.

### b) Hiyerarşik Dinî Örgütlenmenin Niteliği

Protestan din adamları, İngiltere dışında hiçbir yerde hiyerarşik örgütlenme içinde değildirler; herhangi bir inanan gibi

papazın da tek kaynağı kendisi ve kendi vicdanıdır. Papaz, inananlar topluluğuna göre daha çok öğrenim görmüş bir kılavuzdur; ama değişmez, *kural koyucu* hiçbir özel yetkisi yoktur.

## 2. Anglikan Kilisesinin Farkı

Protestan ülkeler içinde intiharların en az olduğu ülke İngiltere'dir. Durkheim bu durumu daha çok Anglikan kilisesinin etkisiyle açıklar:

### a) Bütünleşmiş Kilise

İngiltere'de düşünce ve iş yaşamındaki hareketlilik başka yerlerdekinden daha az olmadığı halde *Anglikan kilisesinin* diğer Protestan kiliselere göre çok daha *bütünleşmiş* bir durumda olduğu görülmektedir.

### b) Dinsel Gelenekçilik

İngiltere'de tüm geleneklerle birlikte dinsel geleneklere de saygının ne denli yaygın ve güçlü olduğu bilinmektedir. Çok güçlü gelenekçilik ise bireysel etkinlikleri her zaman az ya da çok sınırlar. İngiltere'yi bireysel özgürlüğün klasik ülkesi saymak alışkanlık olsa da orada bireylerin özgür irdelemesine kapalı inanç ve uygulamaların olduğunu gösteren birçok kanıt var. Her şeyden önce o dönemde, İngiltere'de dinî hükümler çoğunlukla yasayla yaptırıma bağlanmıştır: Pazar ayinine katılmayı zorunlu kılan, pazar günü alkol satışını ve Kutsal Kitapta yer alan kişiliklerin sahnede temsilini yasaklayan, yakın zamana değin her milletvekilinin dinsel inancı olduğunu belirtmesini isteyen yasalar gibi.

### c) Din Görevlileri Hiyerarşisi ve Sayısı

Bütün Protestan mezhepleri içinde din görevlilerinin hiyerarşik örgütlendiği tek mezhep Anglikan mezhebidir. Bu örgütleniş, dinsel alanda çok belirgin bir bireycilikle bağdaşmayan bir bütünlüğü de anlatmaktadır. Bundan başka İngiltere'nin din

görevlilerini sayısının en çok olduğu Protestan ülkesi olması da ilgi çekicidir.

Din görevlilerinin sayısı, önemsiz bir ayrıntı, dinlerin dahili nitelikleriyle ilişkisiz, yüzeysel bir özellik değildir. Her yerde Katolik din görevlilerinin, Protestan din görevlilerinden daha çok olması bunun kanıtıdır. Bu, neden Katoliklerin Protestanlara göre daha az intihar ettiğinin de göstergesidir aynı zamanda. Din görevlisi, inancın ve dinsel uygulamaların doğal organıdır ve bu özelliği ile başka her organ gibi işlevi arttıkça zorunlu olarak çoğalır. Dinsel yaşam ne kadar *yoğun* ise, onu yönetecek o kadar çok kişiye ihtiyaç duyar. Yorumu birey vicdanına bırakılmamış kural ve inançlar ne kadar çoksa onların anlamını bildirecek o kadar çok yetkili kişi gerekli olacaktır; bir başka yönden de bu yetkililerin sayısı arttıkça, bireyi çok daha yakından kuşatmakta ve daha büyük ölçüde sınırlamaktadır. Protestanlığın İngiltere'de kara Avrupa'sındaki etkilerini göstermemesi, burada dinsel toplumun çok daha güçlü biçimde *örgütlenmiş* olmasından ve böylece Katolik kilisesine benzemesinden dolayıdır.[23]

Avrupa'daki *Yahudilere* gelince, bunlarda intihar eğilimi her zaman Protestanlardakinden daha azdır; daha az farkla da olsa genellikle Katoliklerinkinden de azdır. Yahudilerin başka dinsel topluluklara göre daha yüksek oranlarda kentlerde yaşadıkları ve zihinsel mesleklerde çalıştıkları da göz ardı edilmemelidir. Buna rağmen onun zamanında Batıda en az intihar görülen dinsel topluluk Yahudilerdir. Durkheim'e göre bunun iki ana nedeni vardır: Azınlıkların iç denetimi ve toplumsal denetim mekanizmalarının sıklığı ve ortak düşmana karşı dayanışma ve türdeş, homojen cemaat hayatı.[24]

Durkheim eserinde, dinlerin intihar girişimlerine karşı getirdiği müeyyidelere de yer verir. Hıristiyanlık gelir gelmez intiharı resmen yasaklamıştır. Değişik dönem ve toplumlarda Hıristiyanlar, bazen intihar eden şahsa cenaze töreni düzenle-

memişler, bazen de çeşitli cezalar uygulamışlardır. Tüm eseri boyunca İslam'a yer vermeyen Durkheim, sadece bir paragrafta intiharın Müslüman'a şiddetle yasaklandığını şöyle belirtir:

> *...hiçbir şey, İslam uygarlığının genel ruhuna intihardan daha ters düşemez; çünkü bütün erdemlerin üstünde tutulan şey Tanrısal isteğe kesinlikle uyma, her şeye sabırla katlanma sağlayan uysal tevekküldür. Boyun eğmeme, baş kaldırma davranışı olan intiharın, bu bakımdan, temel ödevde ağır bir kusur sayılması doğaldır.*[25]

Ayrıca o burada, intiharı engelleyici İslami kodlar olarak birkaç ayete de atıfta bulunur.[26]

Durkheim'a göre, *dinin* bireyleri kuşatıcı, denetleyici ve birlik-bütünlüğü sağlayıcı yapısı intiharı engellemede işlevsel olsa da dinin fertlerde oluşturduğu psikolojik duygu intiharı engellemede yeterli değildir. O, dinin iyilikçi etkisinin onun özel niteliğinden; birbiriyle *bütünleşmiş* bir toplum oluşturma özelliğinden kaynaklanmış olduğu görüşündedir. Yine de o, inanç ve dogmaların ikinci derecede önemli olduğunu kabul eder.[27]

Durkheim, organik dayanışmanın giderek geliştiği bireyci toplumlarda ortak bilincin tümüyle yitirilmemesi gereğini savunur ve yeni bir ahlâk anlayışının gerekliliğini vurgular. Din bireyi sıkı sıkıya kavrayacak ölçüde güçlü bir kurum olduğu takdirde onu intihara karşı koruyabilir.[28]

Durkheim, din görüşünde ne kadar sübjektif bir tutum içerisinde olmuş ve spekülatif açıklamalara ne kadar yer vermiş ise intihar teorisinde o kadar objektif bir tutum sergilemiş ve olgusal gerçekliklere dayanmıştır. Her ne kadar, burada da yöntemi gereği katı bir sosyolojizm yapmış olsa da bu çalışmasıyla yeni bir çığır açmış ve modern sosyolojinin ilk örneğini sunmuştur, denilebilir. İntihar teorisi, sadece yerel intiharların sosyal nedenleri hakkında bilgi vermekle kalmıyor aynı zamanda Protestanlaşma eğilimlerinin akıbeti hakkında uyarıları da ima ediyor.

## NOTLAR

1 Paden, E. William, "Reappraising Durkheim For The Study of Religion", *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by Peter Clarke, Oxford University Press, 2009, s.33.

2 *A.y.*

3 Ortiz, "Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar", 207.

4 E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1972, s.57.

5 Paden, *age*, 30.

6 Şeriati, Ali, *Dinler Traihi*, Kırkambar Kitaplığı, İst. 2001, s.73 vd.

7 Aron, Raymon, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yay, İst. 1989, s. 248 –251.

8 Pritchard, *age*, 64-68

9 Paden, *Interpreting the Sacred*, 29.

10 Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yay, İst. 2006, s.109, 162.

11 Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By G. Simpson, The Free Press, New York, 1964, s.244-245.

12 Beyatlı, Y. Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, Kültür Bakanlığı Yay, 1990, s.5,7.

13 Durkheim, *age*, 163.

14 Durkheim, *age*, 123, 131, 181.

15 Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 54.

16 Durkheim, Emile, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, İmge Yay, Ank. 1992, s. 395; Freyer, Hans, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*, Ank.Ün.Dil ve Tarih Coğ. Fak. Yay, 1977, s.48; Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay, İst. s.55.

17 Özkalp, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Eskişehir, 1998, s.1-6.

18 Durkheim, *age*, 219-236.

19 Cole, *Sosyolojik Düşünme Yöntemi*, 15-16.

20 Durkheim, *age*, 53-55, 201.

21 Durkheim, *age*, 148.

22 Durkheim, *age*, 152-153.

23 Durkheim, *age*, 156-157.

24 Durkheim, *age*, 150-151.

25 Durkheim, *age*, 340.

26 *"İnsanın ölüm zamanını belirleyen ancak Allah'tır."* (Enam, 6/2); *"Ecel geldiğinde insanlar onu ne bir an geciktirebilirler ne de öne alabilirler."* (Araf, 7/34); *Aranızda ölümü takdir eden biziz ve kimse bizden önce davranamaz."* Vakıa, 56/60.

27 Durkheim, *age*, 166-167.

28 Durkheim, *age*, 391-395; Durkheim, Emile, *The Division of Labour In Society*, Translated by G. Simpson, The Free Press, New York, 1964, s.12-13, 191-192; Türkçesi, *Toplumsal İşbölümü*, 76-77, 288-289.

# ALTINCI BÖLÜM

# SİSTEMATİK DİN SOSYOLOJİSİ: MAX WEBER

Din sosyolojisi kavramını ilk kullanan sosyoloğun Emile Durkheim olduğunu daha önce belirtmiştik. Onun çağdaşı Max Weber (1864-1920)'le birlikte din sosyolojisinin dinî karakterli sosyal davranışların ve gruplaşmaların daha sistematik bir tipolojisini gerçekleştirdiği görülür. Bu yüzden o, ilk sistematik din sosyolojisinin kurucusu olarak görülebilir.[1]

Weber, sosyoloji tarihi içerisinde Dilthey ve Rickert'tan gelen bir etkiyle 'anlayıcı sosyoloji' olarak nitelenen geleneği olgunlaştırmış ve aynı zamanda diğer toplum olayları gibi dinî olaylara da birer 'ideal tip' olarak anlayıcı yöntemini araştırmalarında uygulamayı denemiştir.[2] Böylelikle Weber, din sosyolojisinde dinî karakterli toplumsal eylemi anlamaya ve tanımlamaya yönelik genel bir kavramsal çerçeve çizmiştir. Onun din-toplum ilişkisine yönelik görüşlerine geçmeden önce, din sosyolojisinde önemli bir yer tutan *anlayıcı* sosyoloji ve *ideal tipler* yöntemine değinmenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Weber'in sosyolojisi, *toplumsal eylemler* ve bu eylemlerin içerdiği anlamlar üzerine kurulmuştur. Eylem, davranıştan farklı olarak, anlam ve niyet içerdiğinden eylemi yapan kişinin (aktör) gözünde öznel bir anlam taşımaktadır. Ona göre davranış, aktörün bir anlam yüklemediği (göz kırpma gibi) sadece fiziksel bir harekettir. Weber'in amacı, her aktörün, bir anlam ve niyet içeren sosyal eylemine kendi verdiği anlamı kavramaktır. Bu, onun **anlayıcı (verstehende) sosyoloji** dediği şeydir.

Böyle bir yöntem ile araştırmacı, öncelikle kendisini aktörlerin yerine koyarak, onların eylemleriyle amaçlarının ve niyetlerinin ne olduğunu anlama çabasındadır.[3] Namazın ne olduğunu bilmeyen bir toplumda, görünür bir şekilde namaz kılan bir Müslümanın namaz esnasındaki davranışının anlamı, ancak kendi niyetini açığa vuran ifadeleriyle anlaşılabilir. Çünkü niyet ve eylem ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Weber, bununla da yetinmeyerek, eylemin nedensel izahının yapılmasını da istemektedir.[4] Sosyolojik analiz, ancak, eylemlerin aktörler için ifade ettiği anlam bilindikten sonra yapılabilir. Zira açıklamak için önce anlamak, yani bireyin eylemindeki niyeti bilmek gerekir.

Weber, toplumsal eylemlerin doğru ve kolayca anlaşılabilmesi için **ideal tip** yöntemine başvurur. Buradaki 'ideal', normatif olmaktan ziyade 'saf' ya da 'soyut' anlamında olup herhangi bir değer yargısıyla ilgili değildir. Analitik amaçlarla, din önderleri için olduğu gibi ahlâksızlık tipleri için de ideal tipler soyut olarak inşa edilebilir. Bu, ne peygamberlerin ne de ahlâksızlıkların yüceleştirilmesi anlamına gelir, ne de ideal bir yaşam biçiminin temsilcileri olarak taklit edilmeleri gerektiğini anlatır.

Buna karşılık, toplumsal olgularda tipik olmayan özellikler ise dışarıda bırakılmıştır. İdeal tipler hakkında fikir yürütmenin en iyi yolu, onları soyut 'fikir tipleri' olarak düşünmektir; yani sosyoloğun, gerçek dünyaya ilişkin en akılcı öğeleri seçerek kendi kafasında kurguladığı bir şeydir. Bir başka deyişle ideal tip, bir amaç olmaktan çok belirgin bir olgunun tespiti ve anlaşılması için bir araç niteliği taşıyan, zihinsel bir kurgudur. Gerçek dünyadaki nesnesine, kavramsal saflığıyla tamamen mutabık olmasa da ona uygun olacak tarzda akılcı yöntemlerle oluşturulmuştur.[5] Örneğin, 'nebilik' (prophethood) birçok dinde görülür, ancak her dinde nebiliğin şekli, yeri, alanı değişiktir. Aynı şekilde 'bürokratlaşma' ideal tip olarak kullanılmaya müsait bir yapıdır, fakat Osmanlıların 'patrimonyal (saltanata da-

yalı)' bürokrasisiyle modern devletin 'rasyonel' bürokrasisi arasında önemli farklar vardır. Çerçeveyi sistemlere tatbik ettiğimizde farklar belirir.

Weber, ideal tipler olarak toplumsal eylem tipleri, iktidar, din ve uygarlık gibi tipler önerir. İdeal tipe bir örnek olması açısında onun meşru otorite hakkındaki ideal tipleri gösterilebilir. Weber, meşru otorite tiplerini geleneksel, karizmatik ve yasal olmak üzere üç ideal tip ile tanımlaya çalışır.

- *Geleneksel Otorite.* Öteden beri gelen geleneklere uygun olarak yönetimde bulunanların 'kutsal' olduğu inancı, geleneksel egemenliğin meşruluğunu sağlar. En somut örneğini feodal yapıda bulan bu otorite tipinde, yönetici konumundaki patriyarkın (padişah-kral) ve patrimonyal (saltanatçı) prensin keyfilik alanı bile gelenekler tarafından belirlenmiştir.
- *Karizmatik Otorite.* Karizmanın (charisma) sözcük anlamı 'Tanrı vergisi'dir. Olağanüstü ve Tanrı vergisi kişiliğin otoritesi, yani olağanüstü niteliklerinin olduğuna inanılan bir kimsenin siyasal düzenine mutlak bağlılık ve güvene dayanan otoritedir. Peygamberlerin otoritesi, kahramanlığıyla ünlenen komutanın ya da siyasal parti liderinin otoritesi böyledir. Karizmatik önder, belirli bir toplumun tarihsel, ekonomik, toplumsal ve kültürel koşullarının hazırladığı belirli bir ortamın insanıdır, ait olduğu toplum ve ortamdan ayrı düşünülemez. Weber, karizmatik kahramanları ve peygamberleri tarihin gerçek devrimci güçleri olarak görür. Bu otorite kurucuyu izleyen şakirtler tarafından çoğunlukla rutinleştirilir. Kurucunun sözleri buyruk, gelenek ve ayin haline gelir.
- *Yasalara Dayanan Otorite.* Yasaların geçerliliğine ve akılcı (rasyonel) kurallara dayanan yönetim gücüne bağlanmadır. Atanarak ya da seçilerek iş başına gelen

yöneticiler, akılcı kurallara uygun davrandıkları sürece meşrudurlar. Kanun önünde eşit olan yönetilenler ise yöneticilere değil gerçekte akılcı kurallara yani hukuka itaat etmekle yükümlüdürler. Aynı yükümlülük, çağdaş toplumun tüm kuruluşları, siyasal partileri ve üniversiteleri için de geçerlidir.

## A- WEBER'E GÖRE DİN ve TOPLUM

### 1. Dinin İşlevi

Weber dini, "insani anlamlandırmayla ilgili bir eylem" olarak tanımlarken, esasında onun iyi ve kötü talihle ilgili teodiseler üreten bir fenomen olduğunu düşünür. *Teodise*, evrendeki kötülüğün/şerrin, her şeye gücü yeten Tanrının sınırsız hikmet ve adaleti ile uzlaştırılarak açıklanma girişimidir. Bu şekilde kötü talih, ölüm, çile, şer gibi temel insanî problemler anlamlı bir hale getirilerek makuliyet çerçevesine yerleştirilir. O, dini, mahrumiyet ile temellendiren teorileri eleştirmekle birlikte, Hıristiyan inancında önemli bir yeri olan 'çile çekme'nin (suffering-ıstırap) dinî ahlâkta sağladığı değişim ile dolaylı bir ilişkinin bulunduğunu düşünür.[6]

Ona göre din, hayatın güçlük ve adaletsizliğine köktenci bir karşılıktır; bu güçlük ve adaletsizlikleri anlamlı hale getirmeye çalışarak insanları, bunların üstesinden gelmeye ve karşılaştıklarında kendilerini daha güvende hissetmeye muktedir kılar. Böylece din, dünyayı anlamlı ve düzenli hale getirir. Talihliler iyi talihlerine lâyıktırlar, kötü talihliler de kaderlerine lâyıktırlar ya da bu maddi dünyada sadece geçici olarak talihsizdirler, öbür dünyada mükâfatlarına kavuşacaklardır.

Sosyal tarih alanından hareket eden Weber'in çalışmaları, daha çok, dinî sistemin dinî olmayan alanlara (profan) etkilerini belirlemeyi dener. Bunu konu edinen ünlü araştırması *Protestan*

*Ahlâkı ve Kapitalizm'in Ruhu* 1905'de yayınlanır. Din sosyolojisi açısından üç temel konusu şunlardır:

- Dinî fikirlerin ekonomik davranışa etkisini araştırmak,
- Sosyal tabaka ile dini fikirler arasındaki ilişkinin tespiti,
- Batı kültürünün kendine özgü özelliklerini tespit etmek ve açıklamak.

O, bunu yaparken, Batı'nın rasyonel görüntüsünü daha iyi ortaya koyabilmek için, olumsuz anlamlar yüklediği Doğu'dan da karşıtlık (contrast) tarzında söz eder.

## 2. Din ve Ekonomi

Dinî fikirlerin ekonomik davranışta etkili olduğu tezi sebebiyle Weber'i, Karl Marks'ın anti tezi olarak görenler olmuştur. Ancak Weber, aşağıda da görüleceği üzere, sadece dinin sosyo-ekonomik yapıya değil, sosyo-ekonomik yapının da din üzerinde etkisinin olduğunu belirtir. O, bu konuda *Protestan Ahlâkı* teziyle ünlenmiştir. Protestan Ahlâkı kavramının, aslında, Kalvin'in "İnsanın ödevi, Tanrı'nın ünü için çalışmak ve yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kurmaktır," sözünden mülhem olduğu da belirtilir.

Weber'e göre bazı dinsel inançlar bir ekonomik zihniyetin doğuşunda da rol oynayabilir. Bu açıdan Protestan (Özellikle Kalvinist) ahlâkı ile kökleri XVI. yüzyıla kadar uzanan kapitalist düşünce arasında bir bağlantı vardır. Kalvinist Protestan ahlâkının kapitalizmi ortaya çıkardığını söyler. Gerçekten Protestan öğretinin özüne göre, insanlar dünyevi zevklerden sakınmalı ve Tanrı'nın egemenliğini artırmak için çaba göstermelidirler. Zenginlikler birikmeli, fakat zevk ve doyum yerine, Tanrı'nın egemenliğini kanıtlayıcı bir doğrultuda, diğer insanların çıkarı ve mutluluğu için kullanılmalıdır. Weber'e göre bu tür inançlar, bir ekonomik anlayış ve tutumu belirlemekte, ser-

maye birikimi, yatırım ve girişim gibi kapitalizme özgü davranışları açıklamaktadır.

Kapitalizm'in hareket noktası, mesleğini düşünme, "irrasyonel olarak kendini mesleğine adama"dır. Bu meslek anlayışının kaynağında dinî tasarım olduğu açıktır. Weberyen teoride çalışma, Tanrı tarafından verilen temel bir dinî görev, bir *'meslek'* (vocation) ya da *'çağrı'* (İng. calling, Alm. beruf) olarak algılanır. O, "Tanrı'yı yüceltme ve bireyin ruhunu koruma" için bir görevdir. Bu görevin inkârı ise ilahi bir yaptırıma ve ebedi bir kınamaya yol açar.[7] Sözcüğün Arapça ve Türkçedeki kullanımı da benzer bir anlama sahiptir. 'Meslek' ile aynı kökten gelen 'sülûk' mastarı ya da 'seyr-i sülûk' deyimi 'erdemli bir yola ya da tasavvufa girme' anlamında bütünüyle mistik bir kavramdır.[8]

Batı'da yapılan araştırmalarda, insanların, genelde işlerine yüce bir görev, bir meslek olarak bakma eğiliminde olduğu görülmüştür. İnsanlar, işleri aracılığıyla bir anlam arayışına girebilirler. İş ve meslek, çoğu defa aynı anlamda kullanılmakla birlikte aralarında bir nüans bulunduğu söylenebilir. Yaptığımız işe değer verip bir *anlam* ve *amaç* yüklediğimiz zaman ona mesleğimiz olarak bakabiliriz.

İlk Protestanlara göre meslek uğraşısı Tanrı'nın verdiği bir ödev, daha doğrusu tek ödevdir. İlk dönemlerde Protestan konsilinin münzevi tarikatları yasaklaması, büyük ihtimalle, dünyevi çalışmanın bireye Tanrı'nın emri olarak kabul edilmesindendir.

Kapitalist ruhun gelişmesinin belirleyicisi, Kalvinizm, puritanizm (asketik hareket taraftarlığı)[9] ve kısmen pietizm[10] olarak şekillenmiş olan *asketik* Protestanlıktır. Weber'de asketizm (riyazet- zühd ahlâkı), dünyada başarılı olabilmek için zevk ve sefadan vazgeçip başa gelen her türlü sıkıntıya katlanma, dünya uğruna çile çekme ahlâkıdır. Bir başka deyişle asketizm manastır hücrelerinden meslek hayatına taşınmakta ve dünyevi

ahlâka egemen olmaktadır. İnanmış bir Kalvinist ve Püriten'in, devamlı çalışmayı Tanrı'nın emri ve dinî arınmışlığın vasıtası olarak benimsemesi sebebiyle Kalvinizm ve Puritanizm kapitalist ruhun taşıyıcısı olmuştur. Ancak, zamanla kapitalist ruh, gelişmesini tamamladıktan sonra bu dinî dayanağından vazgeçmiş; *demir kafes*e dönüşen bürokratik ve seküler bir dünyaya adım atılmıştır. Modern dünyada dinsel çileciliğin ruhu kafesten kaçmıştır. Şimdi mekanik temellere dayanan muzaffer kapitalizmin, başlangıçta manivela işlevi gören dinsel çileciliğe artık ihtiyacı yoktur. "Mesleki ödev düşüncesi, bir zamanların dinsel düşünce içeriğinin yerini almıştır.[11] Böylece modern seküler toplum, *dünyanın büyüsü*nden kurtulma (desenchantment) sürecine girmiştir.

Sekülerleşme sürecinde büyüden kurtulan modern kapitalist toplumu, Turner, makine gibi deruni anlam, değer ve duygudan yoksun, akılcı prosedürle işleyen kalpsiz ve ruhsuz çarklar olarak tasvir eder. Bu betimleme, aynı zamanda Marks'ın 'yabancılaşma' kuramının da doğrulanmasıdır. Aslında Weber, Protestanlığın paradoksal bir şekilde sekülerleşmenin yolunu açtığından ve bu vesileyle kendi ölüm fermanını yazmış olduğundan haberdardı. Protestanlık büyüyü ortadan kaldırarak, ritüel ve sembolizmin önemini sınırlayarak ve kutsal ile seküler olanın arasını açık bir şekilde ayırarak eski kutsal evrenini yıkmış; Ortaçağ insanını büyüsel ve ayinsel elbiselerinden soymuştu. Aşkın bir Tanrı'nın haşyet uyandıran yüceliğine vurgu yaparken sema ile yer arasındaki bağı koparmıştır.[12] Böylesine bir sürecin yaşanması yolunda bir niyeti olmasa da Protestanlık, nihai anlamda, pazarın acımasız güçlerinin önünde değerlerinden soyunmuş homo-economicus'un ortaya çıkması için istem dışı olarak gerekli zemini oluşturmuştur. Kısacası Protestanlığın özsel niteliği, kapitalizm ve dolayısıyla sekülerleşmeye yol açmıştır, denilebilir.

## 3. Sosyal Tabaka-Din İlişkisi

### a) Dinin Kök Saldığı Sosyal Tabaka

Weberci bakış açısına göre din, muhtelif sosyal sınıfların etik ve ideolojik yönelimlerini yansıtır. Sözgelimi Çin'de, M.Ö. bir kaç asır öncesinden başlayıp 1912 yılına gelinceye kadar devlet dini olarak tanınan **Konfüçyüsçülük** âlimlerin, ediplerin, bürokratların, prenslerin ve imparatorluk ailesinin düşüncelerini; erken **Budizm** dilenci zahit ve rahiplerin görüşünü ve **Yahudilik** bir azınlık kültürünün fikirlerini temsil eder. **Hıristiyanlık** geliştikçe, Hıristiyan olmanın hangi anlama geldiğiyle ilgili fikirleri, çok farklı sosyal sınıf türlerinin çıkarlarını yansıtmıştır. Böylece Hıristiyanlık, onun sosyal ve ekonomik hayatının nasıl konumlandığına bağlı olarak, uhrevi, dünyevi veya her ikisinin birleşimi haline gelmiştir. Kurtuluş, gelecek telâfisi, günah ve hatta dinî mütevazılık gibi kavramlar belirli sosyal sınıflar için tabii iken diğerleri için değildir. Weber'in en iyi bilinen ayrımları arasında *imtiyazsızlar* (bundan dolayı kurtuluşa ihtiyaç duyanlar) ile *imtiyazlılar* (hâlihazırda 'doymuş' olduklarından bir kurtuluşa ihtiyaç duymayanlar) arasında olanlardır.[13]

Weber'e göre başlangıçtan beri, kadim Hıristiyanlık bir şehirli zanaatkârlar diniydi. Toplumun orta ve ortanın daha aşağı kısımlarını oluşturan bu imtiyazsız sınıflar, hem köylüler hem de imtiyazlı elitlerin aksine dindar insanlardan teşekkül ediyordu. Weber bunun nedenlerini şöyle izah eder:

Her şeyden önce, orta sınıflar, özellikle şehir esnafı veya küçük tüccar sınıfının doğa ile daha az ilişkisinin olduğu açıktır. Dolayısıyla doğanın akıl dışı güçlerini etkilemek için köylülerin aksine büyüye bağımlı değillerdir. Köylüler doğayla yakından kuşatıldıklarından çevrelerinde bulunan irrasyonel güçlerin (büyünün) acilen kontrol altına alınmasını isteme temayülündedirler.

İkincisi, sanatkâr çalışma esnasında tefekkür için daha çok zaman ve imkâna sahip olacaktır. Fabrikalardaki uzman işçilerin, dini veya mezhebi eğilimlerden daha fazla etkilenmesinin sebebi budur.[14]

Özetle belirtmek gerekirse, aynı zamanda rasyonel ekonomik amaç peşinde koşan orta tabaka ve daha aşağısında yer alan şehirliler dinin gerçek taşıyıcılarıdır. Şehirli alt tabakalar ise, kendilerine özgü dini fikirler geliştirme eğiliminde olmakla birlikte aşağı orta sınıf liderlerinin ve vaizlerinin misyonerce çabalarından oldukça etkilenirler.

**b) İmtiyazlı Sınıflarda Din**

Weber'in, dini tutum ve davranışlar açısından, genellikle, olumsuz anlamlar yüklediği imtiyazlı-seçkinlerden savaşçı ve asillerin ahlâki davranışlarında dinin bir etkisi yoktur. Onlarda görülebilecek dindarlık izleri, şeytanı defetme, savaşta ilâhi yardımı sağlama ve ölüm mukadder olursa savaşçıların cennetine girme düşüncesiyle sınırlı görünmektedir. Weber, subay ve bürokratların da dini eğilimlerinin genellikle az olduğu kanısındadır; onlar, esasında, düzenin sürdürülmesine, disiplin ve emniyetin sağlanmasına matuf faydalı bir enstrüman olarak düşünürler dini. Kurtuluş ihtiyacı imtiyazsız sınıflara aittir. 'Doymuş' ve imtiyazlı bir tabakaya dönmüş olduklarından savaşçılara, bürokratlara ve çok zenginlere kurtuluş ihtiyacı uzak ve yabancıdır. Toplumsal ve ekonomik sıkıntı, tek neden olmamakla birlikte kurtuluş inançlarının önemli bir kaynağıdır. Diğer şeylerin eşit olduğu durumlarda sosyo-ekonomik olarak belirgin ayrıcalıkları bulunan sınıflar kurtuluş (din) düşüncelerini geliştirme konusunda çok zor ikna edilirler. Onların dinle ilişkisi, daha çok yaşam tarzlarını ve mevkilerini meşrulaştırma görevini dine devretmekle sınırlıdır, denilebilir.

Weber'e göre peygamberler hep ezilen sınıflardan çıkmadığı gibi, hep onların temsilcisi de olmamıştır. Üstelik peygamberlerin doktrinlerinin muhtevası, ağırlıklı olarak ezilen sınıfla-

rın entellektüel ufuklarından türetilmiş de değildir. Bununla birlikte ezilenler bir kurtarıcıya ve peygambere muhtaçtırlar; talihliler, zenginler, yöneticiler böyle bir ihtiyaç içinde değildirler. Bu yüzden kurtarıcı dinler, daha talihsiz toplumsal tabakalar arasında yer bulmuştur.

İmtiyazlı sınıfların söz konusu nitelikleri sebebiyle bütün kurtuluşçu dinlerde servet ve iktidarlara yönelik güvensizlik hâkimdir. Peygamberler ve din önderleri, doymuş ve kayırılmış tabakalarda kurtulma arzusunun zayıf olduğunu biliyorlardı. Efendi tabakalar, kurtuluş dinleri açısından daha az sadıktılar. Gerçekte rasyonel bir dinsel ahlâkın gelişmesinin toplumsal kökleri, sadece peygamberler döneminde değil tüm zamanlarda çoğunlukla daha aşağı sınıflarda bulunmaktadır.

## B- WEBER'İN İSLÂM GÖRÜŞÜ ve ELEŞTİRİSİ

İslam'a dair yazılarını tamamlayamadan öldüğü ileri sürülse de Weber'in yayınlarında Müslümanlarla ilgili az sayıda ve dağınık bir biçimde bilgiler bulunmaktadır. Bunlara baktığımızda Weber'in, tüm rasyonellikleri bünyesinde bulunduran kapitalizmin zemin hazırlayıcıları olarak, *serbest pazar, rasyonel teknoloji, rasyonel hukuk, otonom şehirler* ve bunların ortaya çıkardığı *burjuva sınıfını* gördüğünü tespit edebiliriz. Ona göre kapitalizmin zemin hazırlayıcıları olan söz konusu olgular İslam toplumlarında yer edinememiştir. Bunlar bütünüyle Batı toplumlarına ait değerlerdir. İslam dünyasında onların yerini *dinî hukuk ve iş dünyasındaki devlet müdahalesi* almıştır. Bir başka şekilde ifade edersek, İslam toplumlarının karakteristik özelliği, *şehir hayatının ve siyasal istikrarın yokluğu –var olan şehirler müstebit kral ya da padişahın askeri karargâhıdır- dinî ve keyfi hukukun geçerliliği ve ticarette sürekli devlet müdahalesinin varlığıdır*.[15]

Ayrıca Weber, tek güdüsel dili, *'askeri güdüler'* olan İslam'ın, ilk ortaya çıkışında, şehirli aydınların değil, ganimet, fetih ve cinsel arzularını tatmin beklentisiyle motive edilmiş disiplinli

savaşçılardan oluşan bir *bedevi silahşorlar* dini olduğunu iddia eder.

Weber, aslında, genel anlamda dine yönelik indirgemeci bir durumu benimseme izlenimini verecek tarzda dini, sırf 'sosyal' ya da 'mahrumiyet' gibi psikolojik faktörlerle irtibatlandırma fikrini izale etmede dikkatlidir. O, her fırsatta Comte, Durkheim ve benzerlerine ait sosyolojik yaklaşımın, dini bütünüyle açıklayamayacağını belirterek dinî düşüncenin, sadece maddi durum ve sosyal grup çıkarlarının yansıması olduğu tezini reddeder.[16] Buna rağmen, İslam yaklaşımı, tamamen sübjektif olumsuz yargılardan oluşmaktadır. O, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e de bir kısım oryantalistin bildik olumsuz atıflarını tekrarlayıp durur.

Dinî inancın ortaya çıkışına ait yaklaşım biçimi teorik yanı ile zirveye Weber'de ulaşmış görünmekle beraber, İslam Weber tahlilinde zincirin en zayıf halkası olarak kalmıştır. İslam konusunda onun sübjektifliği, esasında, diğer birçok batılı tarihçi ve araştırmacı ile paylaştığı ortak noktadır.

İslam'ın ortaya çıkışıyla ilgili Weber yorumlarının eleştirilmesi gereken yönlerini şöyle sıralayabiliriz:

*İlk olarak,* dini içselleştirme konusunda köylüler ile askeri sınıfa olumsuz anlamlar yükleyen Weber'in temel çıkmazlarından birisi, İslam'ı "bedevi savaşçıların" dini olarak görmek istemesidir. İslam'ın ilk döneminde ve ondan daha öncesinde, Mekkeli orta sınıfların toplumdaki hâkimiyetiyle ilgili argümanları burada tekrarlamaya gerek duymuyoruz. Ancak onun liderliği, bedevilerden değil, Mekke'nin orta ölçekli ticaret elitinden gelmişti. Weber, Müslüman savaşçının rolünü bütünüyle abartmıştı ve muhtemelen orta sınıf tüccarların ilk dönem İslam'ın değerlerini şekillendirmedeki öneminden habersizdi.[17] Oysa ilk sırada orta sınıf tüccarları olmak üzere, daha zayıf kimseler, köleler ve bedeviler hep birlikte İslam'ın taşıyıcısı olmuşlardır. Bu sıralamada, tüccarların her zaman başta, göçe-

be bedevilerin ise sonlarda olduğunu söylemek, dinin ortaya çıktığı sınıflar için Weber'in ileri sürdüğü genel tez ile de uyuşmaktadır.

*İkincisi,* İslam öncesi Arabistan soya bağlı kabilevi ittifak sistemine sahip olduğu halde İslami toplum, etnik kökenleri aşan ve iman birliği etrafında şekillenen yeni bir oluşumdu. İslam'ın benimsenmesi, eski gelenekleri terk etme ve ataların inançlarına ve âdetlerine sadakatsizlik anlamına geliyordu. Bu nedenle Hz. Peygamber, İslam'ı içselleştirememelerinden ötürü, bazı bedevileri askeri seferlere katmakta zorlanmıştı. Hâlbuki Weber, bunları bütünüyle görmezden gelir ve bizzat İslam'ın, kendisine saf, içten ve sırf çıkar güdüsüyle bağlanma arasında bir ayrım yapıp yapmadığı sorusunu sormaz; aksine göçebe savaşçıların sırf ganimet beklentisiyle İslam'a bağlandıklarını ima eder. Aslında Kur'an, hadis ve diğer ilk dönem biyografik kayıtları, insanların İslam'a çıkar ve nüfuz sağlama düşüncesiyle intisaplarına karşı Peygamber ve ashabının, sürekli olarak düşmanlıklarını koruduklarını göstermiştir. Bizzat Kur'an ve hadis, mü'min (inanan), kâfir (doğrudan inanmayan) ve münafık (çıkar güdüsüyle İslam'ı benimsemiş görünen faydacı ikiyüzlüler) ayrımı yapar[18] ve sırf çıkar güdüsüyle Müslüman görünen münafıklara güçlü ve etkili suçlamalar yöneltir.

*Nihayet* Weber'in, bir ideal tip olarak soyut İslamî güdülenme (motivasyon) hakkında konuştuğu söylenemez. İslam hakkındaki iddiaları çoğunlukla önyargılardan oluşmaktadır. Sosyolojiye önemli açılımlar kazandıran bu şahsın, Turner'ın da işaret ettiği gibi, tutarlılık sorunuyla malûl bir kimse olduğunu da unutmamak gerekir. İslâm söz konusu olduğunda Weber, kendisinin ortaya attığı *anlayıcı* sosyolojisinin ilkelerini yine kendisi yıkarak ilginç bir tutarsızlık sergilemiştir.

**Sosyolog Turner'in Weber Eleştirisi**

*Weber'in, ilk İslâm'a hâkim olan güdüleri yorumlarken hayli zayıf kaldığı konusunda şüphe yoktur. "Economy and Society"'nin İslâmla ilgilenen paragrafları akla kişisel husumet ve düşmanlık getiriyor. Bir İslâm eleştirisi olarak Weber'in sosyolojisi XIX. yüzyıl ve daha öncesinin bütün ideolojik önyargılarını yansıtır. Avrupa üstünlüğü dönemine kadar İslâm, Hıristiyanlık için başlıca bir askeri ve ahlâki tehdit oluşturuyordu. Çünkü İslâm, Hıristiyanlık inancının güçlü ve etkin bir alternatifi idi. İslâm'ın yayılmasını açıklamak için Hıristiyan teoloji, İslâm'ın başarısını, Müslümanların şiddetinin, şehvete düşkünlüğünün ve hileye başvurmalarının ürünü olduğunu gösteren savunmacı bir kuram geliştirdi. İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki ekonomik ve askeri dengenin değişmesiyle İslâm'ın kötülüğü ile ilgili Ortaçağ teorisi de değişti, ama altında yatan tutuculuk ve cinsellik temaları varlığını sürdürdü.*[19]

## NOTLAR

1 Günay, *Din Sosyolojisi*, 148; Akyüz ve Çapçıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, 93.*

2 Günay, *age*, 148.

3 Kızılçelik, *Sosyoloji Teorileri*, 1/246.

4 Kızılçelik, *Sosyoloji Teorileri*, 1/246.

5 Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yay, Ank. 1986/1989, s.361; Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay, Ank. 1998, s.178-181; Kızılçelik, *age*, 1/250-252.

6 Hamilton, *age*, 157.

7 Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay, İst. 1985, s.89.

8 Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yay, İst. 1981, s.42.

9 Püritenizm (Puritanism), "temizlenme" anlamına gelen Latince kökenli bir kavramdır. XVI. yüzyılda İngiliz Protestanlar arasında çıkan dini bir hareketin ismidir. Dinin ilk ve saf haline dönmesi gerektiğini savunan Püritenler İslam dünyasındaki Selefi düşünceyi ve Vahhabi hareketini çağrıştırmaktadır. Bkz, Kirman, M. Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay, İst. 2004, s.183.

10 Genel anlamıyla "duygusal dindarlık" olarak anlaşılan pietizm, XVII. asrın sonlarına doğru Almanya'da Protestanlığa yeni bir ruh vermek amacıyla başlatılan Lutherci bir kilise hareketini ifade eder.

11 Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, the Relationships Religion and The Economic and Social Life in Modem Culture*, translated by Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, s.155-181; Türkçesi, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay, İst. 1985, s.124-146.

12 Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay, Ank. 1991,s. 206; Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 174.

13 Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Translated by Eprahim Fischoff, Beacon Press, Boston, 1963, s.95-100; Hamilton, B. Malcolm, *the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, London and New York, 1995, s.140; Paden, *Interpreting the Sacred*, 37.

14 Weber, *age*, 95-100; Hamilton, B. Malcolm, *the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, London and New York, 1995, s.140.

15 Turner, Bryan S., *Weber and İslam*, London, s.3, 14.

16 Weber, *age*, 115-117; Hamilton, *age*, 137.

17 Turner, *age*, 98, 141, 143.

18 Turner, *age*, 36.

19 Turner, *age*, 8, 140.

# YEDİNCİ BÖLÜM

# SOSYALLEŞME, KİMLİK ve DİN

## A- SOSYALLEŞME ve DİN

### 1. Dinî Sosyalleşme

'Sosyal' kavramının türetildiği Latince *socius*'un anlamı 'toplum' ve 'birliktelik'tir. Nasıl davranılacağını öğrenme ve birarada olma yeteneği, yani sosyalite yeteneği insanda doğuştan vardır. İnsan biyolojik bir organizma olduğu kadar aynı zamanda sosyal bir varlık, bir kültür taşıyıcısı ve içinde yaşadığı toplumun bir ürünüdür. Bir toplumun yaşam biçimleriyle birlikte o toplumda yaşamak için gereken bilgi ve değerler, kişilerin içinde yer aldıkları gruplar aracılığıyla bireye aktarılır. Bu bilgi ve değerlerin içselleştirilmesiyle birey belli bir toplumun üyesi olma niteliğini kazanır.

Bu bakımdan *sosyalleşme* (sosyalizasyon), bir toplumun kendi dünya görüşünü, davranış modellerini, inançlarını, gelenek ve göreneklerini üyelerine aktarmak suretiyle yaygın bir kişilik tipini oluşturma sürecidir. Bu kişilik tipinin temelleri daha çocuğun dünyaya geldiği andan itibaren atılmaya başlanır ve ömür boyu devam eder. Bir başka ifadeyle sosyalleşme, kişinin çevresindekilerle arasındaki etkileşim sürecidir. Bundan mahrum olan kişilerin insani niteliklerini korumaları ya da geliştirmeleri oldukça güçleşir.[1]

Söz konusu kişilik tipinin oluşumunda ve bireyin çevresindekilerle etkileşiminde dinî ögelerin yer alması durumunda

ortaya çıkan sosyalleşmeye dinî sosyalleşme denilebilir. Dinî sosyalleşme bireyin kendi toplumuna ait dinî kültür unsurlarını, sembol ve değerlerini alıp kendi kişiliğine mal ederek dinî kişiliğinin ya da kimliğinin oluşum sürecidir. Bu, gerçekte kişilerin dinî kimliklerini ve şahsiyetlerini kazanmalarından ibaret bir süreçtir.

Kuşkusuz çocuğun gelecekteki kişiliğinin ve kimliğinin temelinin atıldığı ilk yer aile kurumudur. Yeni doğan bebek için dinî sosyalleşme sürecinin ilk temsilcisi, ailesidir. Dinî kimliğin temelleri daha çocuk dünyaya geldiği andan itibaren ailede atılmaya başlanır. Sözgelimi Müslüman bir ailede bir çocuk dünyaya geldiğinde sağ kulağına 'ezan', sol kulağına 'kamet' okunur, ait olduğu kültüre ve aile geleneğine uygun bir isim konur. Maddi imkânlar elverişli ise onun için 'akika' adı verilen bir kurban kesilir. Çocuk erkekse belirli bir yaşa geldiğinde mutlaka sünnet edilir. Hıristiyan bir kültürde doğan bir çocuk için ise 'vaftiz' töreni önemlidir. Kısacası konuşulan dil, inançlar, kültür, tüm değer ve normlar aileye yeni katılan bireylere aktarabilmek için ebeveynler yoğun çaba gösterirler. Hatta Müslüman aileler, evliliklerinden askere uğurlama törenlerine varıncaya kadar tüm hayat evrelerinde yetişkin çocuklarına yönelik ilgilerini sürdürürler.

Aile, sosyalleştirme sürecindeki işlevi nedeniyle belli bir dinî kimliği çocuğa aktararak ona toplum içerisinde bir statü sağlar. Onun mekânsal ve toplumsal konumu çocuğun ilişki kurabileceği çevreleri belirlemekte önemli rol oynar. Ailenin kırsal-kentsel, eğitimli-eğitimsiz, beyaz-zenci, Müslüman-Yahudi, dindar-ateist kategorilerinden birinde oluşu, çocuğun tanıyabileceği kişiler kadar gidebileceği okulları, evlenme şanslarını, eş seçimlerini, iş hayatlarını ve din yönelimini etkiler. Aile ile birlikte akraba grupları, okul, arkadaşları, kitap ve din eğitim merkezleri, cami vb. dinî kurumlar, kitle iletişim araçları ve diğer pek çok kişinin yer aldığı küçük çemberler ve ilişkiler,

kimliğin oluşumunda pay sahibi olarak, ona nasıl bir 'iyi çocuk' olunacağını göstermede etkili olurlar.[2]

İşte bireyler, sosyalleşme süreçlerinde, daha çocukluk yıllarından itibaren hem yakın sosyal çevresinin telkinleri hem de süreç içerisinde kendi istek ve iradeleriyle bir kimlik sahibi olurlar.

Kimlik kavramı analizlerinde benlik kavramı, temel basamaklardan birisini oluşturduğu için, burada öncelikle sosyalleşme-benlik ilişkisini değerlendirmemiz faydalı olacaktır

## 2. Sosyalleşme ve Benlik (Toplumsal Kimlik)

Kişiliğin temel ögelerinden sayılan benlik, sosyalleşme sürecinde bireyin tecrübeleriyle oluşan sosyal bir yapıdır. Sosyalleşme sürecinde bireyin kendi hakkındaki duygu ve anlayışı kadar çevresindeki diğer insanların onun hakkındaki kanaatleri de önemli yer tutar.

Kendilerine **sembolik etkileşimciler** adı verilen kuramcılar, benlik gelişiminde sosyal etkileşimin önemine değinmektedirler. Onlara göre benlik, önceden verili olmayıp sosyal bir yapıdır ve ancak -dil, jest ve mimikler gibi- anlamlı semboller aracılığıyla karşılıklı insani ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkar. Toplumsal benliğin oluşum aşamalarını inceleyen **G. Herbert Mead** (1863-1931) insanın, çevresinin ve ilişkilerinin sosyal bir ürünü olduğunu belirtir.[3]

Benlik kavramının sosyal etkileşimin bir ürünü olduğu görüşünü seslendiren bir başka sosyolog **Charles Cooley**'e (1864-1929)'dir. Cooley, *ayna benlik* (looking-glass self) kavramını kullanarak benliğin sosyal bir süreç olduğuna işaret eder. Buna göre başkalarının bize yansıyan tavır ve hareketleri kendimize yansıtılanı gördüğümüz *aynaya* benzer. Benliğimiz de bu yansımaya göre gelişir; başkalarına nasıl göründüğümüzü düşünür ve bunun sonucunda edindiğimiz yargıya göre benliğimizi

oluştururuz. Yakın sosyal çevremizdeki değer verip takdir ettiğimiz kimselerden aldığımız mesaj ve imajlar oldukça önemlidir.

Benliğimizin korunması başkalarının onayına bu denli bağlantılı olduğu için onların beklentilerine uymaya ve hakkımızda ne düşündüklerini anlamaya çalışırız. Diğerlerinin hareketlerinden neyin yansıdığını görebilir ve kendimiz hakkında bilgi sahibi olabiliriz.[4]

Kuşkusuz benliğimiz, bütünüyle başkalarının kendimizle ilgili imajlarını bize yansıtmalarına bağlı değildir. İyi bir gelişimle elde edilebilecek sağlıklı bir kişilik, olumsuz yargılamaların benliğimizi etkilemesini önleyebilir. Kişinin kendini geliştirmesi, iyi görünmesi, çevreye olumlu mesajlar vermesi, olumlu geri bildirimler almasını sağlayabilir. Yine de olumsuz yansıtmalardan kaçındığımız için çevremizdeki insanların beklentilerine uymaya çalışırız. Yansıtmanın benliğimiz üzerindeki önemi nedeniyle başta ailemiz ve yakın çevremiz olmak üzere dinî, siyasi, mesleki vb. aidiyet gruplarımıza yöneliriz ve böylelikle aidiyet ya da referans gruplarımız içinde, öz-saygımızı yüksek tutmaya çalışırız.

Böylelikle benliğimiz ve toplumsalın etkileşiminden toplumsal kimliklerimiz ortaya çıkmaktadır. Kimlik kavramı, bu anlamda bireysel ve sosyal olanın bir araya getirildiği bir anlam içeriğine sahiptir.

## B- DİNÎ KİMLİK

### 1. Kimlik Kavramı

Kimlik sözcüğü, *aynîlik* (özdeşlik) ve *sürekliliği* içeren Latince 'identites' kökünden gelen uzun bir tarihi olduğu halde popüler kullanımını ilk olarak Batı'da XX. yüzyılın başlarında elde etmiştir. Hemen hemen aynı dönemlerde Türkçede *hüviyet** (sözgelimi hüviyet cüzdanı) şeklinde kullanıma sahipti.

Kavram olarak kimlik, önce psikoloji ve sosyal psikoloji alanında ele alınmış, 1980'lerden itibaren ise kimliğin oluşumunda bireyin kendisiyle birlikte toplumun da etkili olduğunun fark edilmesiyle sosyoloji ve sosyal antropoloji içinde araştırma konusu yapılmaya başlanmıştır.

Kimlik duygumuz tek parçadan oluşmaz. Kimliğin, birbiriyle kesişen *bireysel* ve *toplumsal* öğeleri vardır. Bu bakımdan kimlik kavramı, bireysel, kolektif ve kamusal olmak üzere üç kategoride ele alınabilir.

Birçok sosyolog için *bireysel kimlik* kavramı, haddi zatında çelişkilidir. Toplumsal cinsiyet ve akrabalığı bir kenara bırakırsak, bir insanın kim olduğu tamamıyla toplumsal süreçtir ve bireysel kimlik özünde toplumsaldır. Bununla birlikte, her ne kadar biyolojik miras ve toplumsal hayat arasındaki etkileşim aracılığıyla kurgulanmış olsa da içselleştirilen kişisel özellikleri yansıtır. *Kollektif kimlik* kavramı üyelik, sınırlar ve grup etkinliklerinin üzerinde uzlaşılmış tanımına gönderme yapmaktadır. Kimliğin bu ilk iki boyutu ya birey ya da grup tarafından yapılan değerlendirmelere dayanırken, *kamusal kimlik* kavramı, dış kamunun sosyal hareket aktörlerinin etkilerini içermektedir.[5] Her şeye karşın bireysel kimliğin kollektif ve kamusal kimliklerin çekirdeğini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İşlevsel açıdan bakıldığında kimlikler, kaos'un karşıt anlamını içererek, güvenlik ve istikrar durumlarını ifade ederler. Böylelikle bir kimsenin kimliği, sabit bir dayanak noktasını teşkil eder ve toplumsal *çatışma* ve *uyum* ya da toplumsal *farklılaşma* ve *bütünleşme* durumlarında bariz bir şekilde ortaya çıkar.[6]

Toplumda yaşayan bir birey olarak, diğerleri tarafından görülmek, dinlenmek, dikkat edilmek, ilgi görmek ve var olduğumuzun bilinmesini isteriz. Bazı hallerde negatif bir kimliğin bile tercih edilebilir olmasının temelinde bu gerçek yatar. "Beni görmezlikten gelmeyin; bana kızın, eleştirin ama hiç olmazsa

fark ettiğinizi gösterin", tarzı konuşmalar bunu yansıtır. Geleneksel toplumda yeri ve konumu belirgin olan ferdin, modern dönemde başkaları tarafından fark edilme sorunu yaşadığı açıktır. Bir insanın toplumda hemcinsleri tarafından fark edilmeden yaşamaya mecbur edilmesi, ona verilebilecek en büyük ceza olabilir. Modern insan, bilinçli bir şekilde kendisini görmeyi reddeden insanlara karşı kimliği sayesinde görünür olmak istemektedir.[7]

## 2. Dinî Kimlik ve Yansıtma

Kimlik, çocuğun çeşitli kişileri model alarak kendi benliğini kurmasıyla başlar ve sosyalleşme sürecinde şekillenir. Çocuk ilk referans sistemlerini ve özdeşleşme modellerini ailede ve yakın sosyal çevresinde bulur.[8] Bu bakımdan kimlik, sosyal bir olgu ve dinamik bir süreçtir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, kimlik kavramı, doğal bir veri olmayıp sosyolojik olarak *oluşturulmuş* ve *kurulmuş* bir karaktere sahiptir.[9] Etnik kimlik dahil genellikle kimliğin ontolojik, özsel bir gerçekliği yoktur; neredeyse tüm kimlikler, kişiler veya gruplar arası ilişkilerden oluşan bir *inşa* ürünüdür.

Bu yüzden sosyolojik gelenekte kimlik kuramı, *sembolik etkileşimcilik*le irtibatlandırılır. Buna göre verili olmayan 'benlik' bir sosyal yapı ürünüdür. Bireysel kimlik duygusunun başlangıcı olarak görülebilecek Cooley'in *'ayna benliği'*nin oluşumu da benzer bir sürece işaret eder. Biz kendimizi başkalarının bize karşı bakışları ve söylemleriyle yansıtıyoruz. Başka bir şekilde ifade edersek, sosyal çevremizde yer alanların bize bakış ve değerlendirmeleri yakınlık derecesine göre belirli ölçüde benliğimiz ve dolayısıyla kimliğimiz üzerinde güçlü bir etki bırakmaktadır.

Bu yüzden insanları dinî açıdan olumlu ya da olumsuz etiketlendirmelerin onların dinî kimliklerin oluşumunda etkili olduğu su götürmez bir gerçektir. Dindar, ateist, dinsiz vb.

türden etiketlerle yaftalanma durumlarında, gençlerin ve özellikle de çocukların bu söylemler doğrultusunda eğilim ve tavır sergileyecekleri açıktır.

Dindar kimliklerin oluşumunda benliğin Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını yansıtıcı bir aynalık yeteneğine sahip olması da oldukça önemlidir. Dindar kişi Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıttığı ölçüde, ancak 'Allah'ın ahlâkı' ile ahlâklanabilir *(Tahalluk bi ahlâkillâh).* Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmayı başarabilen fert, aynı zamanda *Allah'ın boyası*[10] ile benliğini ve kimliğini şekillendiren kimsedir.

Diğer taraftan, bizim tercihlerimiz doğrultusunda, bu defa başkalarının bize aynalık yapması da ahlâki kimliğimizin şekillenmesinde etkili olabilir. Lokman Hekim'in "Bu ahlâkı nasıl elde ettiniz?" sorusuna verdiği cevap, sosyal çevrenin aynalık işlevini gösteriyor: *"İnsanlara baktım; onlardaki iyilikleri aldım, kötülükleri reddettim."* Mevlâna Celalettin Rumi'nin, *"İyi dostu olanın aynaya ihtiyacı olmaz,"* sözü de bu bağlamda değerlendirilebilir.

O halde dinî kimliğin oluşumunda üç farklı *sosyolojik aynalama*nın faaliyette olduğunu söyleyebiliriz: a) Cooley'ci anlamda ayna benlik, b) Allah'ın isim ve sıfatlarına aynalık yapma, c) başkalarının bireye aynalık yapması. Bu üçlü aynalama, daha birçok uzantı ve açılımlarıyla birlikte dinî kimliğin inşa süreçlerini şekillendirebilir.

## 3. Dinî Kimlikler ve Sosyo-Kültürel Süreçler

Her dünya görüşü, arzuladığı insan tipini yetiştirmek üzere, belli başlı unsurların önemine dikkat çeker. Bunlar bir toplumun oluşumunu sağlayan temel yapı taşlarıdır. Sosyo-kültürel yapının temel unsurları olarak bilinen *zihniyet, aile, hukuk, ahlâk, iktisat, din, edebi ve estetik durum* gibi değer ve kurumlar, sosyal çevreyi de içerisine alarak bireysel ve toplumsal kimliklerin şekillenişinde önemli ölçüde etkilidirler.

Biz, dinî kimliği belirleyen *sosyo-kültürel süreçler* de denilebilecek bu unsurları, *zihniyet, davranış* ve *eylemler, fiziksel görünüm* ve *sosyal çevre* başlıkları altında ele alıp İslami kodlar açısından bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

**a) Zihniyet ve Davranışlar**

Bir toplumsal yapıyı oluşturan tüm sistemler, aslında belirli bir zihniyet içerisinde şekillenir. Genel sisteme ait alt sistemlerin farklı zihniyet, ideal ve düşünce temelinde şekillenmesi ise, ister istemez çatışma ve kaosa yol açar. Daha doğrusu sosyo-kültürel yapının temel unsurları, ortak ve homojen bir zihniyet etrafında örülmediği durumlarda alt sistemlerden oluşan kurumlar arasında anomi ve dengesizlik durumu belirir.

Toplumsal kurumların belirli, ortak bir zihniyet içinde faaliyette bulunması toplumsal düzen için son derece önemlidir. Kurumlar farklı zihniyetlerde olup mesela politik bir sistem olarak demokrasinin benimsendiği bir toplumda, siyaset kurumunun dışındaki bir kurum, demokrasi yerine başka bir yönetim biçimini savunduğunda, kurumlar arası çatışma kaçınılmaz hale gelir.

Her bireysel eylem ve toplumsal sistemin temelinde belirli bir zihni boyut bulunur. *Kelime-i tevhid* ya da *şahadet* İslami zihniyet ve kimlik değişiminin gönül ve dil bağlamında bir formülasyonudur. Bu söz, bir Yaratıcı ve O'nun elçisine olan imanı belirtmesine ilâveten, sosyolojik olarak, Müslüman kimliğinin temel zihniyet kodlarını ifşa etmekte; başkalarının dinsizliğinin aksine, Müslüman topluma katılmayı ifade etmektedir.

Hz. Peygamber, neredeyse tüm risalet görevi boyunca karanlığı çağrıştıran cahiliye zihniyetiyle mücadele etmiş; ortak bir zihniyet etrafında şekillenen bir Müslüman kimliği tesis etmeye çalışmıştır. Kur'an, *"Bir topluluk kendini (zihniyetini, dünya görüşünü) değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez"*[11] ayetiy-

le, toplumsal değişimde kollektif zihniyetin önemine işaret etmektedir.

Belirli bir tutum ve zihniyet çerçevesinde şekillenen eylem ve davranışlar ise zihniyet boyutunun dışsalmış boyutudur.

**b) Fiziksel Görünüm**

Dış görünüm, kimliği tek başına bütünüyle belirlemese bile, bir kimsenin kimliği, onun fiziksel görünümünden bağımsız değildir. Kıyafetlerimiz, saç ve sakal şekillerimiz, aksesuar olarak kullandığımız çeşitli simgeler, hatta dilimize dökülen sözcükler, kimliklerimizde dinî bir renk olup olmadığını gösterecek kadar etkili olabilirler.

**c) Sosyal Çevre**

İnsan, başta beşeri karakterinin çoğunluğu olmak üzere kültürel niteliklerini sosyal bir çevrede elde eder. Çevre kavramı, insan davranışlarını etkileyip genetik olmayan bütün etmenleri içine alır. İnsanın çevresini *fiziksel* ve *sosyal* olmak üzere iki kısımda ele alabiliriz. Besin, hava, sıcaklık, ışık, atmosfer basıncı, tüm organizmayı kuşatan *fiziksel çevreyi*; ferdi kuşatan toplum, inançlar, örf ve âdetler, gelenek ve görenekler, *sosyo-kültürel çevreyi* oluşturur.

İnsan kişiliğinin gelişiminde kalıtsal (genetik) ve çevresel şartlar, hiçbir zaman tek taraflı değil, birlikte ve iç içe işlemektedir. Şu hadis kişiliğin ve kimliğin gelişiminde kalıtsal ve çevresel şartlara birlikte dikkat çekmektedir:*"Her doğan çocuk, fıtrat üzere doğar, konuşmaya başladığında ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan ya da müşrik olarak yetiştirir."*[12]

İrsiyet ya da kalıtım, organizmanın yapısını belirlemekte; insani durumda belirli ölçüde karakter ve zekâsını da etkilemektedir. Kuşkusuz çevre, olmayan bir şeyi yaratmış değildir. O, sadece fıtratımızda olan şeyi açığa çıkarmakta ve şekil vermektedir. Birer çevre unsuru olarak toprak, güneş ve su, karpuz çekirdeğinden incir ağacı çıkarma yeteneğine sahip değildir.

Bazı kimselerin 'çok iyi ailelerden geldikleri'nden, 'asalet'ten ve 'kanı bozuk olmak'tan söz edilmesi, kalıtımın önemine işaret eder. Bundan dolayı evlilikte 'küfüv-denklik' problemine, yani aynı sosyo-ekonomik ve kültürel gruptan gelmiş olmaya bazı aileler çok önem verir. Soyluluk yönünden birbirlerinin dengi sayılmadıkları için bazı gençlerin evlenmeleri engellenir.[13] Bununla birlikte, insanın dünya görüşü sosyal bir çevrede şekillenmektedir. 'Üzüm üzüme baka baka kararır', 'Bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim' gibi atasözleri, sosyal çevrenin önemine dikkat çekmektedir.

Sosyal çevrenin uzantısı olarak belli bir zihniyet etrafında *kurumsallaşma* ve *teşkilâtlanma,* bir kültürü asırdan asıra aktarma işlevine sahip olabilir.[14] Hz. Peygamber'in Hicreti esnasında ilk yaptığı işlerin başında önce Kuba ve daha sonra Medine'de birer mescit gelmesi oldukça anlamlıdır. Bu mescitler, bir ibadet mahalli olmalarına ilaveten aynı zamanda toplumsal meselelerin görüşüldüğü birer *toplantı,* zekât ve sadakaların dağıtıldığı *sosyal güvenlik* ve eğitim faaliyetlerinin (Suffe) yürütüldüğü *eğitim* merkezleriydi.

**Kimlik ve Mabet**

İster mescit isterse havra ya da kilise türünden olsun tüm mabet ve tapınaklar, geçmişten günümüze bir inanç ve kültürün kimlik yansıtıcıları olarak algılanmıştır. Tarihin her döneminde fatihler, fethin bir sembolü olarak, fethettikleri topraklarda genellikle bir mabet inşa etmişlerdir. Bu, İslam fatihleri için de geçerlidir. İslam şehirlerinin bir cami ve onun müştemilâtı etrafında konumlanmasının sebebi, onun kimlik belirleyici bir niteliğe sahip olmasındandır. New York'ta 11/2001'de bombalanan İkiz Kuleler'e yakın bir yerde yapılması planlanan cami için bugünlerde Amerikan toplumunun âdeta ikiye bölünmüş olması bunun bariz bir örneğidir. Her ne kadar "tartışmalar caminin yerine odaklanmış gibi görünse de asıl mesele, ABD toplumunun önümüzdeki yıllarda nasıl bir kimliğe sahip olmak istediği ile ilgili: ABD iddia ettiği gibi Müslüman kimliğe de açık çok kültürlü bir toplum mu olacak, yoksa Müslüman kimliği dışarıda tutarak yola devam mı edecek?" Tartışmada çeşitli siyasi mülâhazalar da yer almakla birlikte temel sorun ABD'nin kimliğiyle ilgili görünüyor. Amerikan kimliği İslam'ı da ülkedeki meşru kimliklerden birisi olarak kendine katacak mı? Yoksa İslam'ı ve Müslümanları toplum dışına iterek, bu kesimlerin ABD toplumu ve devletindeki etkisi engellenmeye mi çalışılacak?[15]

## NOTLAR

1 Tan, *Toplumbilime Giriş*, 37.

2 Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 27.

3 Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 312; Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Alfa Yay, İst. 2004, s.42.

4 Swingewood, *age*, 311.

* *Şemsettin Sami* (1850-1904) tarafından hazırlanan Kamus-ı Türkî'de *"hüviyet"* kelimesinin karşısında şu ifadeler görülüyor: 1. Mahiyet, hakikat. ('Mahiyet' umumi olup, 'hüviyet' ise başlıca şahıs mahiyetidir). 2. Bir adamın aranılan veya olmak iddiasında bulunduğu şahıs olması.

5 Çayır, Kenan, *Yeni Sosyal Hareketler*, Kaknüs Yay, İst. 1999, s.141-149.

6 Taştan, A. Vahap, *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*, Kayseri B.Ş. Belediyesi, Kültür Yay, 1996, s. 13.

7 Bilgin, Nuri, *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar, İzmir, 2007, s.25-26, 71-72.

8 Bilgin, *age*, 87-88.

9 Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 405-406.

10 *Bakara*, 2/138.

11 *Ra'd*, 13/11.

12 Müslim, Kader, 23; Tecrit, 4/664.

13 Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Yay, İst. 1984, s.220.

14 Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay, Ank. 2008, s.237, 276.

15 Makalenin tamamı için bkz, Yılmaz, Nuh, "ABD'nin Kimlik Arayışı", *06.09.2010 Star Gazetesi*.

# SEKİZİNCİ BÖLÜM

## TOPLUMSAL DEĞİŞME ve DİN

Sosyolojinin dikkat çekici alanlarından birini, toplumsal yapıların değişimi sorunu oluşturur. 'Toplumsal değişim' teriminin muğlâk bir deyim olduğunu baştan vurgulamamız gerekir.

Kavram, bazen farklı toplumsal sınıflar arasındaki dengede meydana gelen değişiklikleri anlatmak üzere dar bir anlamda; bazen de sosyo-ekonomik-kültürel ve siyasal yapıda meydana gelen köklü değişiklikleri ifade etmek üzere çok daha geniş bir anlamda kullanılır.

Genel olarak, *toplumsal değişmeyi* (social change) toplum yapısının temel alanlarında (ekonomi, siyaset, eğitim, aile, kültür ve inançlar), tabakalaşma veya sosyal teşkilatlanma durumlarında, toplum kültüründe ortaya çıkan köklü değişiklikler ve farklılıklar olarak tanımlamak mümkündür.

Buna göre toplumsal değişme, belirli bir zaman ve mekânda bir toplum yapısında incelenebilen ve gözlenebilen bir değişmedir. Değişme, her toplumun temel bir karakteristiğidir. Hiçbir toplum hareketsiz değildir. Toplumsal değişme farklı hız ve boyutlarda da olsa her toplumda gözlenen bir süreçtir. Geleneksel ve kapalı toplumlarda değişme daha yavaş bir şekilde olurken, açık ve endüstriyel toplumlarda daha hızlı bir biçimde gerçekleşir.

Zaman içerisinde her şey değişmektedir. Popüler deyişle, 'değişmeyen bir şey varsa o da değişimin kendisidir'. Hiçbir sahada bugünkü konum dünkünün aynı değildir. Özellikle

sanayileşme, enformasyon ve teknolojik alanda ortaya çıkan gelişmeler, hızlı nüfus artışı, rekabet, kentleşme, kitle iletişim, bilişim ve ulaşım araçlarının yaygınlık kazanması günümüz toplumlarının geleneksel yapısını, kültürünü ve dünya görüşünü derinden etkilemekte; tüm toplumların geleneksel dinî inanç, norm, değer ve kurumlarında köklü değişimler gözlenmektedir.

## A- TOPLUMSAL DEĞİŞME KURAMLARI

Toplumsal değişim modellerinin bir kısmı 'modernleşme' (modernization) kuramı gibi *doğrusal* (lineer), bir kısmı da *döngüsel*dir (cyclical). XIV. yüzyılın sosyal tarihçisi İbn Haldun'un 'bedevi ve hadari' anlatısı yahut sosyolog Pareto'nun 'seçkinlerin dolaşımı' teorisi bunun tipik örnekleridir. Bu şekilde ayrımın dışında, değişimin *iç etkenlerini* vurgulayan ve toplumu, çoğu zaman 'büyüme', 'evrim' ve 'çürüme' gibi organik eğretilemeler kullanarak betimleyen modellerle *dış etkenleri* öne çıkaran ve 'ödünç alma', 'yayılma' ya da 'öykünme' gibi terimler kullanan modeller arasında bir ayrım gözetmek de faydalı olabilir.

Burada toplumsal değişimle ilgili kuramlardan öne çıkan şu üç kuramı değerlendireceğiz: Yapısal-işlevselci, çatışma, yükseliş ve çöküş kuramları.

### 1. Yapısal-İşlevselci Kuram

Yapısal-işlevselci kuram (Structural-Functionalism), toplumsal değişimi toplumların geçirdikleri evrim içinde yeni işlevlerin ortaya çıkması ve insanlığın bunlarla uyum ve bütünleşmesi olarak görür.[1]

A. Comte'un pozitivist sosyoloji anlayışı ve onu takip eden H. Spencer'in (1820–1903) "toplumsal evrim" ilkesi, yapısal-işlevselci görüşün temel toplumsal değişim tanımını içerir. İler-

lemeci toplumbilimciler, sosyal değişmeyi alt seviyelerden daha üst seviyelere doğru akan aşamalar şeklinde kavradılar.

Comte, uygarlığın incelenmesine kendi pozitivist yöntemini uyguladı, bütün kültürlerin her zaman içinden geçecekleri tek biçimli bir aşamalar dizisi (teolojik, metafizik ve pozitif) önerdi. Çalışmalarında düzen ve ilerleme, statik sosyal ve dinamik sosyal kavramlarına yer verdi. En sonunda evrimci bir anlayışla yeni insanlık dinine geçiş yaptı.

**Spencer,** liberal bireyselci ideoloji ile Darwinizmin *"en uyumlunun hayatta kalabilmesi"* kuralını Charles Darwin'den (1809-1882) daha önce toplumsal yaşam ve siyasete zaten aktarmıştı.[2] Onun önerdiği liberal toplumsal siyaset, toplumsal evrim yasalarına uygun olarak bireylerin gelişmesine imkân tanınmasını ve devletin bu doğal evrim süreçlerine hiçbir şekilde müdahale etmemesini öngörmekteydi.

Buna göre toplum ve toplumsal kurumlar, çevrelerine uyum sağlamak için yapısal farklılaşma sürecinden geçerek evrimsel değişim geçirirler. Evrim, belirli bir yöne doğru, doğrusal, sürekli ve kaçınılmazdır. Toplumsal kurumlar homojen, basit yapılardan heterojen ve karmaşık yapılara; toplumlar da savaşçı, barbar siyasi yapılardan barışçı yapılara doğru evrilmektedir. Zira endüstriyel işbölümü, teknolojik gelişme ve uzmanlaşma, barışçı bir toplum düzenini gerektirmektedir. Bu teorinin modern-endüstriyel toplum düzenini yücelttiği açıktır. Söz konusu modernist yaklaşıma göre, modern toplumlarda siyasi savaşların yerini ekonomik kalkınma savaşları alacağından toplumlar bütün enerjilerini savaşa değil barışa harcayacaklardı.[3]

Toplumsal evrimi belirleyen iki süreç, yapısal farklılaşma ve işlevsel uyumdur. **E. Durkheim,** modern toplumun gelişmesini anlatırken "toplumsal işbölümü" üzerinden şekillenen ve toplumdaki farklı işlev ve mesleklere karşılık gelen *"sosyal farklılaşma"* kavramını kullanır. Toplumda nüfusun artması, hiz-

metlerin çeşitlenmesi ve farklı kişiler tarafından yerine getirilmesi ihtiyacını doğurur. Bu da (benzerlerin dayanışması olan mekanik dayanışmalı) geleneksel toplumdan tedricen daha karmaşık (organik dayanışmalı) modern topluma geçişi sağlar. Geleneksel toplumda nüfus az, işbölümü asgari düzeydedir ve bireycilik görülmez. Nüfusun çok ve işbölümünün ileri düzeyde olduğu modern toplumda ise bireyselcilik artar, gelenekler önemini kaybeder, ihtisaslaşma hızlanır ve din evrenselleşir.

**M. Weber**, 'evrim' terimini kullanmama eğiliminde olmakla birlikte, yine de dünya tarihini, bürokrasi ve kapitalizm gibi daha karmaşık ve gayrişahsî örgütlenme biçimlerine doğru giden tedricî, ama geri döndürülemez bir yönelim olarak değerlendirmektedir.[4] Buna bağlı olarak toplumsal dönüşümü Batı toplumlarındaki rasyonelleşme ve kapitalistleşme süreci olarak tanımlamaktadır. Weber'e göre feodal ve kapitalizm öncesi toplumdan modern topluma geçiş, bireylerin eylemlerine atfettikleri anlamlardaki değişim ile belirlenir. Bireyler eylemlerini önceki toplumda daha çok doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi normatif değer yargıları ve gelenekler üzerinden gerçekleştirirken, modern toplumdaki birey daha çok sonuçların kendisine sağlayacağı "faydayı" hesaplayarak eylemlerini yönlendirir. Ortaçağın geleneksel toplumlarında değerler, daha çok din veya karizmatik şahsiyetler tarafından yönlendirilirken, modern toplumda değerlerin etki ve sonuçlarının rasyonel hesaplanması önemlidir. Modern toplumda siyasi otorite, dine veya kralların isteklerine değil, formel, rasyonel ve hukuki kurallara bağlıdır. Sonuç olarak Weber'de toplumsal değişim anlayışı, gelenekselden moderne doğru bir gelişme ve evrimdir.[5]

Buna mukabil Alman sosyolog **Ferdinand Tönnies**, ilerlemeci bir anlayışın yerine toplumsal örgütlenmenin iki karşıt tipini oluşturdu: *Cemaat (gemeinschaft)* ve *Cemiyet (Gesellschaft)*. Cemaatin genel özellikleri, toplumsal iradenin kırsal kesimde uyumla, halk gelenekleriyle, görenekleriyle ve dinle belirlen-

mesidir. Bireyler "ben" duygusuyla değil "biz" duygusuyla hareket etmektedirler. Cemiyetin genel özelliği ise, toplumsal iradenin şehirde sözleşmeyle, yasamayla ve kamuoyuyla belirmesidir. Kent hayatı ve gesellschaft, sıradan insanı çöküntüye sürüklediği için Tönnies böyle bir gelişmeyi endişeyle değerlendirmiştir. Gesellschaft uygarlığına dönüşen kültür, gemeinschaft kültürünü tekrar geliştiremezse bu değişim, kültürün kendisinin yok olması anlamına gelecektir. Ne var ki Tönnies, toplumsal örgütlenmenin ideal tiplerini çiziyordu: tarihsel olarak bir tipin yerine diğerinin geçtiğini düşünmekle beraber bu değişime bir ilerleme anlayışı yakıştırmadı, tersine geleceğe endişe ve hatta biraz dehşetle baktı. O, gemeinschaft'ın zorunlu olarak ortadan kalkacağı kanısında değildi. Bu olasılıktan korkmakla birlikte, çağdaş kültüre uyum sağlayan yeni kurumlar sayesinde gemeinschaft'ın gesellschaft içinde varlığını sürdürebileceğini umuyordu.

## 2. Çatışma Kuramı

Toplumsal değişme kuramları içerisinde diyalektik modeller olarak da nitelenen diğer bir yaklaşım, Marks'ın çatışma kuramıdır. Marks'a göre toplumsal değişmenin nedeni, üretim biçimi ve güçlerine bağlı olarak toplumu meydana getiren sınıflar arasındaki çatışmadır. Sosyal sınıfların temeli, ekonomideki üretim ilişkilerine uzanır. Üretim araçlarının denetim ve mülkiyetini elinde tutanlar bir sınıfı ve sadece onların işine bağımlı olanlar diğer sınıfı teşkil ederler. Diyalektik modeldeki çelişme yasasına göre, her varlık veya olay karşıtını ve kendi çelişkisini bünyesinde taşıdığından üretim ilişkileri iki sınıf arasında bir çatışmaya sebep olacaktır. Üretim araçlarına sahip olanlar, işçilerin ürünlerini ellerinde tutarak onları sömürmeleri bir diğer ifadeyle gücün *toplum içindeki adaletsiz dağılımı* bu çatışmayı kaçınılmaz kılar. Ekonomik gücü olmayanlar bu güce kavuşmak için, üretim güçlerini elinde tutanlar ise bunu kaptırmamak için sürekli çatışacaklardır. Güce sahip olmayanlar güç-

lendiği zaman ise, bu kez başkaları ekonomik gücü onlardan almak için mücadele edecektir.

Toplum, bu sınıflar arası çatışmalar bakımından birbiri ardından gelen *komünal, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist* aşamalardan geçer: Her aşamada çatışan sınıflar değişmiştir. Bu çatışma kapitalist toplumda üretim araçlarına sahip olan burjuva sınıf ile emeğini satan veya kiralayan emekçi sınıf arasında gerçekleşir. Yükselen kapitalist sınıf, feodal aristokrasinin hakimiyetine son verdi; gelecekte ise aynı şekilde işçi sınıfı (proleterya) onların yerini alacaktır.

Ona göre, toplumsal tarih sömüren ve sömürülen sınıflar arasındaki çatışmanın hikâyesidir. Sınıf mücadelesi, tarihin hareket halindeki gücüdür (motor of history). Sonunda sınıfların ve dolayısıyla çatışmanın ortadan kalkması ile toplum dengeye ulaşır. Dolayısıyla Marx, toplumsal değişimi, hem evrimsel bir süreç, hem de sınıfsal mücadele ve çatışmanın en son çözülme aşamasında radikal bir dönüm veya devrim olarak açıklar.[6]

### 3. Evrimci Modelin Eleştirisi

Toplumların evrimleşme sürecini Darwin'in "doğal ayıklanma" varsayımıyla eşdeğer gören evrimci modelin ileri sürdüğü gibi değişim tek doğrultulu (unilineer) değildir; tarihe 'tek yönlü' bir yol diye bakılamaz. Toplumlar sürekli gelişmeyip zaman zaman 'geri çekilme'ler ve çözülmeler yaşamaktadırlar. Tek çizgili bir ilerleme olsaydı, bugün geleneksel ve kırsal toplumların yerini modern kent toplumları alırdı.

Evrimci model, tek-çizgili doğrusallık gibi yanlış bir varsayımı güçlendirmekte ve değişim sürecini sanki bir toplumun yapması gereken tek şey asansöre adımını atmakmışçasına, kayıp giden adeta otomatik olarak şekillenen bir aşamalar dizisi gibi göstermektir. Oysa *'asansör modeli'* de denebilecek tek çizgili doğrusallık yerine çok çizgili doğrusal değişim modellerin-

den de bahsedilebilir. Ülkeler zamanla farklı sistemlere sahip olmakta bazen mevcut sistem yıkılarak bir öncekine dönüş yapabilmektedir. Sözgelimi Sovyet Sosyalist rejimi yıkılınca, Ruslar ve diğer Sovyet ülkeleri büyük bir çoğunlukla kapitalist sisteme dönmüşlerdir.

Ayrıca hiçbir toplum dünyanın geri kalanından yalıtılmış bir halde değildir. Uygulamada, kültürler arası karşılaşmaların kışkırttığı birçok toplumsal değişim örnekleri bulunabilir. Bunların başında da fetihler gelir. Antropologlar, bu süreci tartışmak için 'kültürleme' kavramını geliştirmişlerdir. 'Kültürleşme (*acculturation*)', iki farklı sistemin arasındaki ilişkiyi ve kültürel alışverişi anlatmak için kullanılırken kültürleme, ilişki halinde bulunan iki kültürel sistemden egemen olanın, kendine ait değerleri ve anlamları diğerine aktarması, onu 'kültürlemesidir'.[7] Sömürgeci Avrupalı ülkeler, Asya ve Afrika'daki kolonilerinde, konuşma dili olarak kendi ülkelerinin dilini sömürgelerine baskı sonucu dayatmışlardır. Tarihin muhtelif dönemlerinde, kendi resmi eğitim sistemlerini, din ve inançlarını da bu toplumlara benimsetmeye çalışan işgalciler görülmüştür. Bütün bu durumlarda yeni gelenler geleneksel seçkinleri bir kenara itmişlerdir.

Son olarak şunu da söylemek gerekir: Toplumların basit, ilkel ve savaşçı yapılardan gelişmiş ve barışçı yapılara doğru evrildiği düşüncesi, tarihsel gerçekliklerle uyuşmamaktadır. Toplumsal eylemin veya kültürel bağıntıların hâlihazırdaki görünümlerinin gerisindeki yapısal formları açığa çıkarmayı, daha doğrusu *keşfetmeyi* hedefleyen **yapısalcılık kuramı** (strüktüralizm), modern endüstriyel toplumu yücelten, toplumsal yapılarda evrimci anlayışı benimseyen yapısal-işlevselciliğin tam karşısında konumlanır. Özellikle ilkel toplumlarla uygar toplumlar arasında kurulan karşıtlıklar, yapısalcılığı geliştiren antropolog **Claude Levi-Strauss**'un *Yaban Düşünce* (The Savage Mind, 1962) adlı eseriyle sarsılmıştır. Bu eser ilkel diye nitele-

nen toplumların somut şeylere ilişkin bir bilimi olduğunu ve kozmosla ilintili toplumsal bir gerçeklik olan mitlerin basit inançlar olarak küçümsenmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Yani insan zihni her toplum türünde aynıdır ve benzer işlevlere sahiptir.[8]

### 4. Yükseliş ve Çöküş (Organizmacı) Kuramları

Yükseliş ve çöküş kuramları, çoğu kez canlı organizmasına benzettikleri toplumların doğdukları, büyüyüp geliştikleri ve en sonunda yaşlanıp öldüklerini ve yerlerini bir başkalarının aldığını savundukları için döngüsel yaklaşımlar adını da almaktadırlar.

Organizmacı modelin öncülerinden sayılan **İbn Haldun**, sosyal değişmeyi, 'umran', 'asabiyet' ve 'tavırlar' teorisiyle açıklamaktadır. İbn Haldun'un "devletin aşamaları" görüşü ile sosyolog **Pareto**'nun "elitlerin dolaşımı" kavramı arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır.

Bir yönüyle döngüsel, bir başka yönüyle ilerlemeci sayılabilecek Sosyal tarihçi **A. Toynbee**, uygarlıkların doğuş ve çöküşlerini açıklamaya çalışırken organizmacılığı dinamik bir unsur olarak kullanır. Uygarlıklar canlı organizmalar gibi doğar, büyür, güçlenir ve olgunlaşırlar. Olgunlaşma esnasında bir katılık ortaya çıkar. Bu katılık, toplum herhangi bir meydan okumayla karşılaşıncaya kadar devam eder. Onun *"Meydan Okuma ve Karşı Koyma"* (Challenge and Response) kuramına göre büyük uygarlıklar, buna boyun eğmez ve karşı koyarsa, yeni bir dinamizm kazanarak gelişmesini sürdürür.

## B- TOPLUMSAL DEĞİŞME KARŞISINDA DİN

Din ve toplumsal değişme ilişkilerinde din genellikle iki zıt yönlü bir işleve sahiptir: O, bir yönüyle toplumsal değişmeye engel teşkil eden bir faktör olarak karşımıza çıkarken, bir başka

yönüyle de toplumsal değişmenin temel faktörü veya motor gücü olarak kendini gösterir.

## 1. Toplumsal Değişmeyi Engelleyici Faktör Olarak Din

Temsilcileri arasında Durkheim'ın da olduğu bir görüşe göre din, bazı durumlarda istikrarı, geleneği ve statükoyu devam ettirme aracı olabilir. Dini sırf bir 'istikrar faktörü' olarak değerlendirenler onun toplumsal değişmeyi engellediğini ileri sürerler.

Dinin, bir 'istikrar faktörü' olarak değerlendirilmesinden yola çıkan Marksist sosyologlar ise dinî düşünceyi, gerçek sebepler olarak gördükleri ekonomik faktörlerin yansıması olarak düşündükleri için dinin toplumsal değişmenin etkin bir faktörü olmayacağını, hatta onun toplumsal değişmeye set çeken bir toplumsal güç olduğunu iddia ederler. Onlara göre egemen sınıfların egemenlik aracı olan din, toplumsal değişmeye karşı güçlü bir frendir.[9]

Weber de, tıpkı Marx gibi, Protestanlık dışındaki dinlerin toplumun mevcut toplumsal ve ekonomik düzeninin haklı çıkarılması ve meşrulaştırılmasına hizmet ettiğini ifade eder. Örneğin, ruhun farklı kimliklerle birçok kez dünyaya geldiği biçimindeki Hindu Karma inancı, aşağıda detaylıca görüleceği üzere, halkın toplumsal hiyerarşideki konumunu meşrulaştırmaya hizmet etmekte ve şu anki hayatlarında şanssız olanlara gelecek hayatlarında daha iyi konumda olacakları umudunu vermektedir.[10]

## 2. Toplumsal Değişme Faktörü Olarak Din

Toplumsal değişimde düşüncelerin, özellikle inanç sistemleri ya da ideolojilerin rolü, değişmenin nedenleri arasında sıkça zikredilen bir konudur. Din, sosyal davranış için bir motivasyon ve olayların akışı üzerinde bir düşünmedir. Bir toplumun dini yapısı, zaman ve duruma göre toplumsal değişimle-

rin manivelası olabileceği gibi, yukarıda belirttiğimiz gibi, bazı durumlarda geleneği ve statükoyu devam ettiren bir istikrar aracı da olabilir.

Weber, toplumsal değişme konusunda Protestan inanç ve değerlerin önemine vurgu yaparak, Avrupa'da gelişen akılcı kapitalizmin, temellerini Protestan ahlâkından aldığını ileri sürer. Gerçekte Weber, kapitalizmin yükselişini **John Calvin**'in (1509–1574) doktrinlerine bağlamaktadır. Onun doktrininin merkezinde kader (predestination) anlayışı yer almaktadır. Bu inanç, kişinin nihai kaderinin doğmadan önce kurtuluşa ermiş veya lânetlenmiş olarak belirlenmesidir. Kişinin nasıl davrandığı fark etmez; onun kaderi kararlaştırılmıştır ve değiştirilemez. Bu kader açmazının çözümü; rahmetten yoksunluğu yansıtan kuşkulardan dolayı bireyin seçilmiş birisi olduğunu varsayarak, 'yoğun dünyevi faaliyetler' alanına yönelik Tanrı'nın 'çağrısı'na icabet etmektir. Disiplinli bir çalışma, başarı ve yüksek performans, Tanrı tarafından seçilmişliğin ancak bir göstergesidir. Bütün bunlar, refaha kavuşmanın vasıfları olmaktan çok kuşkuların giderilmesine yöneliktir.

Öte yandan din, sosyo-ekonomik hayatın dışında, yerel ya da uluslararası alanda da değişimi tetikleyen önemli bir etken olabilir. Kilisenin uluslararası alandaki etkinliği, komünist rejimlerin çöküşünün sembol isimleri arasında yer alan II. John Paul döneminde daha da belirginleşmiştir. 1979 yılında Papa'nın ziyaret ettiği her ülkede ciddi siyasî dalgalanmaların, devrimlerin yaşanması, bir tesadüf eseri değildi.[11] Keza günümüzde kilisenin, *Hıristiyan Demokratlar* vb. isimlerle birçok Batı ülkesinde bizzat parti kurduğu ya da seçim bölgelerindeki adaylardan kendi taraftarlarını desteklediği herkesin malûmudur.[12] Bütün bunlar kilise liderlerinin hem ulusal hem de uluslararası dönüşümleri etkileyebilecek hassas alanları tespit yeteneğini göstermektedir.

## 3. Toplumsal Değişimi Etkileyen Dinî Faktörler

### a) Karizmatik Liderler

Kuşkusuz toplumsal değişimin sağlanmasında karizmatik liderlerin rolü önemlidir. Weber, toplumsal değişimde karizmanın rolüne değinerek bunun "tarihin özel bir yaratıcı devrim gücü" olduğunu öne sürmüştür. Ona göre karizmatik kahramanlar ve peygamber tarihin gerçek devrimci güçleridir.

Karizmanın (charisma) sözcük anlamı "Tanrı vergisi"dir. Peygamberlerin otoritesi, kahramanlığıyla ünlenen komutanın ya da siyasal parti liderinin otoritesi böyledir. Bu tür bir otorite, çoğu kez kabullenilmiş kurumsal çerçevenin dışında, yeni ve meydan okuyucu olarak görülür. Karizmatik liderler, çoğunlukla dindardır. Din, karizmatik lidere aynı zamanda bir otorite temeli sağlar.

Etkili bir lider çoğu kez mevcut sosyal düzeni eleştirmesinin yanı sıra karizmatik gücünden dolayı başkalarını yeni bir hedefe doğru motive edip yönlendirebilir. Çoğunlukla aynı zamanda dinî liderler de olan karizmatik liderler, toplumdaki anomik durumun üzerine odaklanarak, daha anlamlı bir dünya için katalizör görevi üstlenebilirler. Bunlar beklenmedik anda ortaya çıkarlar ve genellikle devrimsel nitelikte sonuçlara yol açabilirler.[13]

Weber, dinin toplumsal değişme üzerindeki etkisini açıklamak üzere dinî önderleri *peygamber* ve *rahip* olmak üzere iki sınıfa ayırmıştır. Rahip, kurumsallaşmış bir düzenin devamına yönelik işleyen bir sistemin parçasını oluşturur. Peygamber ise, geleneksel bir çevrede güçlü bir reformcu veya devrimci olarak gelişme ve değişmeyi gerçekleştirme misyonu ile hareket eder; yeni ve orijinal dinî tecrübesi ile yerleşik, geleneksel modele meydan okur ve başarılı olduğunda eleştirdiği geleneksel kültür üzerinde köklü değişimler gerçekleştirir. Peygamberî karizmanın toplumsal değişimi sağlayıcı işlevi özellikle ilk dö-

nemlerde belirgindir. Yeni dinî cemaat, peygamberin getirdiği mesajın dünya görüşü çerçevesinde kendi yapılanmasını tamamlayıp kurumsallaştıkça, ilk dönemlerin devrimci heyecanı giderek azalır. Zira kurumsallaşma, gelenek, düzen ve istikrarın yanı sıra durağanlaşmayı da beraberinde getirir. Weber bu sürece *"karizmanın rutinizasyonu"* adını vermektedir.[14]

İlk dönemde önemli bir değişim kaynağı olarak karşımıza çıkan din, kurumsallaşıp gelenekselleşmesine koşut olarak çoğunlukla muhafazakâr bir yapıya bürünür. Ortaya çıkan sorunları çözmeye yönelik *içtihatlar* yine de yenilikçi yapının devamını sağlayıcı bir işleve sahiptir. Bununla birlikte bu süreçte içtihat faaliyetleri de dinamizmini yitirebilir. Nitekim İslam dünyasında belirli bir dönemden sonra 'içtihat kapısı'nın kapalı olduğu gerekçesiyle taklitçilik yerleşmiş ve böylece gelenekçi eğilimlere sürüklenen toplum özellikle hukuk sahasında çözülmesi zor önemli problemlerle karşı karşıya kalmıştır.

Karizmatik liderlik konusunda sosyal bilimciyi bekleyen tehlike, toplumsal değişimin tek bir *"büyük adam"* (great man) imajına indirgenmesiyle değişim konusunda etkili olan diğer faktörlerin hesaba katılmamasıdır. Sosyolojik bir kavram olan karizmatik lider, "büyük adam"ı da çağrıştırmaktadır. Ancak ikinci kavramı çoğunlukla tarihçiler ve biyografi yazarları kullanmaktadır. Onlar "büyük-adam" kuramını ortaya atarak güçlü liderlerin önderlik ettiği toplumsal hareketlerin, toplumsal değişimlerin önemli bir kaynağı olduğunu ileri sürerler. Çağdaş sosyologlar ise yapısalcı paradigma (düşünce sistemi) içinde kalarak bu yaklaşımı reddederler ve tarihi, bireylerin yaptığından çok, toplumsal koşulların bireyleri ortaya çıkardığı görüşünü benimserler. Bu nedenle tarihin büyük adam kuramı sosyal ve kültürel değişmenin evrensel bir açıklaması olarak alınmamalıdır. Her büyük reformcunun başarısı, elverişli *toplumsal şartlara* bağlıdır.[15] Alperenler, kahramanlar, diktatörler gibi kişiler önemli değişmeleri etkileyen birer araçtır. Bunlar elveriş-

li koşullardan yararlanmak suretiyle, çeşitli propaganda ve baskı araçları kullanarak yığınları etkilemişlerdir.

**Önemli Liderler ve Toplumsal Yapı**

Önemli kişilerin yarattığı sosyal değişim, onları ortaya çıkaran arka plandaki toplumsal şartlar dikkate alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Fatih Sultan Mehmet, Bizans İmparatorluğu'nun miadının dolmuş olmasından dolayı onun egemenliğine son verdi. Daha önce defalarca denenmesine karşın böyle bir girişim başarılı olamamıştı. Hatta 13. asrın başında son Haçlı seferleri esnasında Latinler'in İstanbul'u işgalinden bile bahsedilir. İbn Haldun'un terminolojisiyle söylemek gerekirse, artık Bizans, sosyal bütünlük ve dayanışma ruhunu kaybetmiş, toplumsal yönden çöküşün son noktalarına gelmişti. Eğer Fatih Sultan Mehmet değil de bir başkası olsaydı bunu yine başarabilecekti. Bunun gibi, II. Dünya savaşı sadece Adolf Hitler'in kişilik ve hırslarına bağlanamaz. Hitler olayların akışını kesinlikle etkilemiştir ama eğer o zamanın Almanya'sındaki sosyo-ekonomik ve etnik sorunlar olmasaydı o asla güçlenemeyebilirdi. Eğer aynı kişilik ve düşüncelere sahip olan biri, farklı bir toplum ya da dönemde ortaya çıkmış olsaydı onun tarih üzerindeki etkisi, bir hapishanede yatmasından öteye geçmeyecekti.

Dolayısıyla toplumsal değişimde kollektif hareketlerin etkilerinin açıklanması ve çözümlenmesi daha kolaydır. Kollektif davranış kavramı, toplumsal koşulları değiştirmek için halkın gerçekleştirdiği ortak girişimleri anlatmaktadır. Büyük toplumsal hareketler, toplumsal değişimlerin en önemli itici güçleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

**b) Dinî İnanç ve Pratiklerin Niteliği**

Bir dinin dünya ve ahiret yönelimine ilişkin içerdiği ilkeler, insanların bu ilkelere göre sergilediği tutum ve davranışlar toplumsal değişim karşısında dinin işlevini gösterir.

Konuya İslam açısından bakılırsa, toplumsal değişmeyi bir olgu olarak kabul eden Kur'an'ın, değişimin temel aktörü olarak toplumu gördüğü anlaşılır.[16] Onun toplumsal ilkeleri kast sistemini yadsımakta, tüm insanları temel insan haklarından yararlanmaları açısından bir tarağın dişleri gibi müsavi görmektedir. Kur'an toplumsal değişmenin kaynaklandığı farklılıkları ve işbölümünü de çok doğal karşılar.[17]

Weber bu hususta Protestanlığı önceleyen bir genelleme yapar. Onun açısından özellikle Protestanlık bu dünyaya yönelik (this worldly) bir din olduğu için toplumsal değişime yol açıyorken, öte dünyaya yönelik (other worldly) diğer dinler değişime imkân tanımamaktadır. Elbette bütün dinler böylesine kategorik bir ayrıma tabi tutulamaz. Mesela, İslam'ın tarihsel gelişimine bakıldığında, bu dinin toplumsal değişimleri yönlendirmede ne kadar etkin olduğu anlaşılır. Özellikle kurtuluş savaşlarında ve direniş hareketlerinde İslami teşkilatların dinamizmi, savaşların kazanılmasında temel etkenler arasında görülür.

Yine de herhangi bir inanç sistemi, Tanrı tarafından verilen ve kontrol edilen bir sosyal dünyayı, insanoğlunun daha yaşanabilir kılmaya yönelik çabalarını kader-i ilahiyeye karşı gelmekle eşdeğer görüyorsa burada değişim ihtimali, kuşkusuz yok denecek kadar azdır. Bu tür dinler, sosyal yapının, kişinin geçmişteki eylemlerinin sonucu olduğunu vurguladıkları için, mevcut düzeni meşrulaştırarak sosyal değişmeyi engellemektedir.[18]

Bu sistemin klasik örneğine Hindistan'da rastlanır. Hindistan'ın kast sisteminde doğan bir fert, dinî sistem gereği, ömür boyu aynı kast içinde kalmak zorundadır. Kastını değiştirme hak ve imkânı hiç yoktur. Aynı kasttan eş seçer ve bu kast içinde ölür. Her kastın alabileceği eğitim ve yapabileceği meslek türleri vardır. Hinduizm'de kastların toplumsal akışkanlığından son derece sakınıldığından orada mevcut sosyal organizas-

yon değişmeden kalmıştır. Söz konusu dinin sosyal yapı karşısında hiçbir eleştiri getirmemesi, bünyesindeki *Karma* ve *Samsara* inancından kaynaklanır.

Tanrısal kaynaklı kanun olan *Karma* (Dharma), bir sebep-sonuç kanunudur. Hinduizme göre, insan sonu olmayan bir *tenasüh/ruhgöçü* (samsara, reencarnation) zinciri içerisinde gidip gelmektedir. Buna göre ölüm, bir yokluk değil, bir halden diğerine geçiştir. İnsan, geçmişte ne yapmışsa gelecekte onun karşılığını görecektir. İnsanın geçmişi, bugün kendisiyle karşı karşıyadır. Bugünün meyveleri yarın alınacaktır. İyiden iyi, kötüden kötü çıkacaktır.[19] Kısacası insanlar, şu anki hayatlarında ortaya koydukları performansla bir sonraki yaşam biçimlerini tayin ederler. Bunun için her Hintli tekrar dünyaya gelişte iyi amellerle gelecekteki hayatını garanti altına almaya çalışır.

Kast sistemini ve tenasuh inancını temel alan Hinduizm düşüncesi, doğal olarak sosyo-ekonomik yapıyı doğrudan etkilemiştir. Hâlihazırdaki yaşantıda kast değiştirmenin imkânsız görüldüğü Hint düşüncesinde bir kişi ancak bir sonraki doğumunda kast değiştirebilir. İnsanlar önceki yaşamlarındaki olumlu ya da olumsuz fiillerine uygun olarak şu anki kastlarda dünyaya gelmişlerdir. Kasta sadece doğumla girilebildiğinden sosyal sınıflar organizasyonu içinde hiç kimse kendi arzusuna göre yükselip alçalamaz. Bunların hepsi, metafizik görünüm altında hak edilen bir kader olarak düşünüldüğünden sosyal hayatın eşitsizliklerine katlanılmaktadır.[20]

Bu doktrinler yüzünden, servetin eşit olmayan taksiminden ileri gelen sosyal farkları ortadan kaldıracak yeni bir sistem kurmak oldukça güçleşmiştir. Bir şahsın tekrar dünyaya gelişinde, daha evvelki hayatında işlediği fiillere karşı ceza olarak fakir yaratıldığına bir kere inanıldı mı, bu dünyadaki durumunu değiştirmek için yapacak bir şey kalmamaktadır.[21] Üstelik hiç kimse, aşağı kastlar karşısında sosyal bir tutum da benimseyemez. Sosyal şartları düzeltmeye kalkmak demek, Karma ve

Samsara arasındaki ilişkilerde hâkim olan kanunların ebedi sistemine müdahale etmek demektir. Kast görevinin ifası, müteakip doğumlarda daha iyi sosyal şartlar içinde daha yüksek bir kasta götürür.

Hinduizm, kast sistemini getirmek suretiyle insan haklarının en önemlilerinden birisi olan bireysel çabayla statü elde etmek hakkını yok etmiş ve yukarı doğru sosyal hareketliliği engellemiştir. Bu katı yapı Hindistan'da çok uzun süre egemen olduğu için Mahatma Gandhi dönemine gelinceye kadar, sosyal problemler ve sosyal reformlar gündeme getirilememiştir.

**Günümüz Hindistan'ında Kast Sistemi**

Merkezden uzak bölgelerde, töre cinayetlerini andırırcasına, aşağı kastlardan bir kızla evlenmek üzere yazışan bir gencin yakınları tarafından demiryoluna atılarak öldürülmesi; artık giderek azalsa da ölen kocasıyla birlikte geride kalan eşin yakılması vb. haberler bugün bile Hindu medyasında yer bulabilmektedir. Bu toplumda sosyal etkileşim nedeniyle bazı Hintli Müslümanlar arasında da kast evlilik sistemi geçerliliğini korumaktadır.

Buna karşın, günümüzde kastın katı kurallarının dışına çıkarak kendilerine yeni ufuklar çizen Hintliler de yok değil. Artık kastın kısıtlayıcı etkisinden kurtulmayı başarabilen yeni işadamları ortaya çıkmakta, kast sisteminin küllerinden yeni bir tüccar sınıfı doğmaktadır. Oysa onların büyükbabalarının Hindu tapınaklarına girmesine ve daha yüksek kastlardaki insanların yanında durmasına izin verilmiyordu. Güney Hindistan'da aşağı bir kastın üyeleri artık hor görülen vasıfsız işçiler olmaktan çıkıp zengin işadamlarına dönüşmesi, kast sisteminin ülkenin çoğu kesiminde ekonomik kalkınmayı nasıl engellediğine önemli ipuçları sunuyor. Günümüzde Hindistan'ın güneyi, ülkenin geri kalan kesiminden sosyoekonomik yönden çok daha hızlı bir şekilde gelişiyor. Güneyde yaşayanlar daha çok para kazanıyor, eğitim seviyeleri daha yüksek ve daha çok yaşıyorlar. Son elli yıl içinde kast

sisteminin çökmesi, buna etki eden önemli bir faktördür. Hint Anayasası, binlerce yıl Hint yaşamına hükmeden ve bir sosyal hiyerarşi oluşturan kastı ortadan kaldırdı ve en diptekilerin yükselmesini sağlamak için bir kota sistemi koydu. Yine de gözlemcilere göre, üst tabakaların hayatın çoğu alanında söz sahibi olduğu kast ayrımı devam etmektedir.[22]

Hinduizm örneği dışında, günümüzde sınıf sisteminin imkânlarından da yararlanan Hıristiyan ve Müslümanlara ait birçok dinî hareket, bu dünyayı değiştirmeye yönelik yoğun arayış ve çaba içerisinde görünüyorlar. Hz. İsa'nın yeryüzüne tekrar geleceğine inanan başta Mooncular olmak üzere kimi Hıristiyan dinî gruplar, bunun için 'Tanrı'nın Yeryüzündeki Krallığı'nın kurulması sürecini başlatmış görünüyorlar. Birçok Müslüman dinî grup ve tarikat da eğitim, zikir, yayın, ticaret vb. yollarla neredeyse tüm dünyada etkin faaliyet içerisindedir. Bu örnekler, dinî inançların niteliklerinin toplumsal değişimlerin oluşumunda ne kadar önemli olduğunun göstergesidir.

### c) Dinin Toplum Karşısında Konumlanma Biçimleri

Dinin toplum karşısında konumlanma biçimleriyle ilgili burada tanımamız gereken kavramlar; 'resmi din', 'halk dini', 'yaygın din' ya da 'paralel din'dir. Bir toplumda dinî birlik ve cemaatler toplum içindeki konumuna göre bunlardan bir tanesiyle isimlendirilebilirler.

**Resmi din,** dinin temel kaynaklarına bağlı kitabi ya da ulema din anlayışıdır. Buna Sünni İslam (sahih doktrin anlamında Ortodoks din) da denilebilir. Dinî kurumlar tarafından düzenlenen tüm inanç ve pratikler resmi din kapsamındadır. Bu tür din aynı zamanda devletin kontrolünde olan dindir.

Resmi din ile kastedilenin ve ana geleneğin dışında kalan ve daha çok dede kültü, batıl inanç, hurafe vb. halk inanç ve uygulamalarını içeren heterodoks yapılar çoğunlukla **Halk dini** (folk religion) olarak isimlendirilir. Dinî kurumların kontrolün-

de olmayan inanç ve pratiklere **yaygın din** (common religion) de denilir.

**Paralel din** ise devletin denetiminde olmaksızın illegal dinî örgütlenmelerdir. Kavram daha çok, eski Sovyetlerdeki sistem karşıtı illegal dinî örgütler için kullanılmıştır.

Dinin, resmi organların dışında, ayrı ve farklı bir kurum olarak görüldüğü toplumlarda, onun toplumun diğer katmanlarıyla bütünleşme (entegrasyon) ihtimali daha az, toplumsal değişimde bağımsız bir faktör olma ihtimali ise daha fazladır. Sözgelimi, devletle resmi ve gayri resmi bağları olan İngiliz Kilisesi'ni mevcut sisteme karşı koyacak bir kurum olarak görmek oldukça zordur.

Toplumun geniş kesimine muhalif eğilimler içindeki tarikatlar, toplumsal değişimi sağlamada daha belirgin role sahip olabilirler. Bunlar genellikle toplumun uç noktaları olarak nitelendirilirler ve toplumun değişiminden kaybedecek fazla şeyleri olmadığı için sadece muhalif olarak kalmazlar, değişim için bizzat çaba gösterirler. Öte yandan, tarikat olsun ya da olmasın, nüfuz ettiği toplum ve diğer alanlarla yakın bir ilişki içerisinde olan din, statüko ile koalisyona girerek değişimi önlemede önemli bir unsur teşkil edebilir.[23]

Birçok örnekte de görülebileceği üzere, devlet sistemi içerisinde kendine yer bulan ve aleni bir baskıya maruz kalmayan bir din, muhalif vasfını büyük ölçüde yitirerek, uyumlu ve uysal bir konumda görünmektedir. Bu uyum ve uysallığın alternatif din anlayışlarının ortaya çıkışındaki etkenlerden biri olduğu söylenebilir.

**Sovyetler Birliğinde Din**

Din, özellikle baskıcı rejimler altında paralel konumda faaliyetini sürdürebilir. Bu bakımdan dinî grup ve tarikatların toplumla olan ilişkisi, komünizm öncesi ve sonrası Rus hinterlandında ilginç bir görünüm sergiler. 1917 Bolşevik Dev-

riminden önce devlet desteğini arkasına alarak rakiplerini bertaraf eden Rusya'daki dinî tekeller sistemin içerisinde uyumlu ve uysal bir görünüme sahipti. XX. yüzyılın başında, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Özbekistan nüfusunun % 95'i Müslüman'dı; Letonyalıların % 90'nı Roma Katolik'iydi ve gelecekteki Sovyet Birliğini oluşturan diğer 8 devletin nüfusu % 73 oranında Ortodoks'tu. Ancak adeta kış uykusuna yatmış görünen bu güçlü din mensupları, Rus Devrimiyle birlikte barışçıl uyuşukluklarından sıyrıldılar. Zira Devrimi izleyen iç savaşta, dinî gruplar aşırı şiddetin kurbanları olmuşlardı. Bolşevikler, kontra-devrimci aktivitenin kaynakları olarak kiliseleri, manastırları ve din adamlarını hedef aldılar. Dinî liderler, papaz ve rahipler süreç içerisinde çoğunlukla öldürüldüler. Sovyet rejimi biraz daha yerleştikçe dini bertaraf etme teşebbüsleri daha sistematik hale geldi ve Komünist parti, dinî liderleri hapse atarak, ateizm propagandası için yoğun bir kampanyaya girişti. Sovyetler saldırılarını her bölgenin egemen dinleri, özellikle İslam üzerine yoğunlaştırdı. Potansiyel milliyetçi muhalefet kaynağı olarak İslam'a şiddetle saldıran Sovyet yönetimine karşı paralel İslam, bütün Sovyet dönemi boyunca, biraz hasar görse de yeraltında kalarak varlığını sürdürdü. Komünist Parti'nin politik güç kaybıyla birlikte Müslüman liderler İslami usuller hakkında halkı eğitmek üzere güçlerini yeniden organize etmeye başladılar. Bu ortak ve düzenli çabalar, sabık Sovyet Birliği'nin tarihsel tüm İslami bölgelerinde -yoğun baskı ve karşı öğretimin sonuçlarından doğan kayıplarını tamamıyla telâfi etmemiş olsalar da- büyük ölçüde meyvelerini vermiş görülüyor.[24]

**d) Dinî Üyeliğin Toplumsal Statüsü**

Dinî teşkilâtlar, sosyal tabakalaşma sistemiyle yakından ilişkili olabilir. Tüm resmi dinî teşkilâtlar, kilise, cemaat ve tarikatlar için geçerli değilse de resmi olanlar, daha çok üst tabaka gruplarından oluşan üyelere sahip olmaya; tarikatlarda ise daha az imtiyazlı grupları kendi saflarına katmaya yönelik bir

eğilim söz konusudur. Buna paralel olarak, mevcut sosyal düzenin aynı zamanda kendi üyelerinin çıkarlarına hizmet etmesinden dolayı dinî itiraz ve protestoların resmi dinî teşkilatlardan gelmesi ihtimal dışıdır.

Resmi dinî teşkilatların toplumdaki egemen gruplarla ilişkilendirildiği ve toplumda gelir dağılımı memnuniyetsizliğinin yaşandığı yerlerde tarikat ve cemaatler dışlanmış, gelir dağılımı adaletsizliğine maruz kalmış kimselerin sıkıntılarını dışa vurmada bir araç olarak görülür ve bu da toplumsal değişimi etkiler.

### e) Yeni Dinî Hareketler

Din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi etkileyen faktörlerden birisi de yeni dinî hareketlerdir. 1960 ve 1970'lerde ABD'de yeni dinî hareketlerin büyümesine ilişkin açıklamalardan birisi, toplumsal değişim için başka yolların bulunmamasıydı. Yeni dinî hareketler, tarikat ve cemaatler, başka yolların bulunmaması durumunda, toplumda *değişim için alternatif yol* işlevine sahip olabilirler. Bununla ilgili olarak bazı sosyal bilimciler, toplumun içinde bulunduğu hoşnutsuzluk ve hayal kırıklığının insanları değişime yönelttiğini ileri sürmektedirler.[25]

## 4. Toplumsal Değişmenin Din Üzerindeki Etkileri

Sosyolojik açıdan, toplumsal değişmenin din üzerindeki etkilerinden de bahsetmek mümkündür. Dinin ilâhi boyutunu inkâr eden sosyal determinizm taraftarları, toplumsal değişimdin ilişkisinden yola çıkarak dini tamamen toplumsal değişmenin bir ürünü olarak görürler. Kuşkusuz, ilâhî bir dinin ortaya çıkışında sosyal şartlar, esas unsur olmayıp sadece tali bir unsurdur. Toplumsal değişmenin din üzerindeki etkilerine bakarak deterministik bir yaklaşımla dini, sosyal değişmelerin salt bir sonucu olarak görmek, dinin olduğundan bütünüyle farklı ve yanlış anlaşılmasına yol açar.

Diğer taftan bazı din yorumcuları ise bu defa toplumsal değişmenin rolünü görmezden gelmektedirler. İnanan birey açısından din bütünüyle ilâhi kaynaklı olmakla birlikte dinin toplumsal şartlarla olan ilişkisini göz ardı etmek de olası değildir.

Belli bir kültürde ve belli bir lisan içinde insana ulaşan dinin sosyal bağlamı çok belirgindir. Her şeyden önce dinler, önde gelen din sosyologlarının tespitlerine göre, şehirli toplumlara özgü sosyal değişimlerin yaşandığı kriz dönemlerinde ortaya çıkmaktadır.

İnsanlık tarihinin dini gelişim dönemlerine göz atıldığında dinlerin düzenli barış ve huzur ortamının yerine toplumsal karışıklıkla karakterize oldukları; toplumla ilgili en önemli fikirlerin de bu tür sosyal buhran zamanlarında ortaya çıktığı anlaşılır. Çin'de Konfüçyüs'çülüğün ortaya çıkışı ve yerleşmesi, hızlı bir sosyal değişme, düzensizlik ve hatta feodal prensliklerin çatışma döneminde olmuştu. Mısır ve civarında Firavunlar zincirinin despot ve keyfi uygulamalarının yol açtığı zulmün zirvede olduğu bir anda Hz. Musa ile yeni bir dinin zuhur etmesi kayda değerdir. Hıristiyanlık da Kudüs'te emperyalist Roma sömürge yönetimi altında ezilen ve bir kurtarıcı beklentisi içerisinde olan Yahudi toplumunun bunalımlı bir döneminde doğmuştur.[26]

Toplumsal değişimin din üzerindeki etkilerini izleyebilmek amacıyla, bir örnek oluşturması açısından ilk İslam toplumunu burada mercek altına alacağız.

## C- TOPLUMSAL DEĞİŞME ve İSLAMİYET

İslam'ın ortaya çıkışı, bedevilik kültüründeki katı cemaat bağlarının egemen olduğu kabile dayanışmasının gevşeyerek, rekabete dayalı ticari ortamda, şehir toplumlarına özgü bireyselliğin baş göstermesiyle paralellik arz eder. İslam tarihi kaynaklarına bakılırsa, yaklaşık bir buçuk asırdan beri Mekke, bedevi toplumdan şehirli hadari topluma dönüşümün sancılarını

çekmekteydi. Diğer bir ifadeyle Mekke toplumu, kendi standartları ölçüsünde toplumsal buhran yaşamaktaydı. Mekke'nin finans ve ticaret merkezi olarak gelişmesiyle birlikte, bedevi toplumun geçmişteki ahlâki standartlarının artık eskisi kadar iyi işlemediği açıktı. Birçok bakımdan kabile ve soy teşkilâtı hâlâ kuvvetliydi, ama bazı yönlerden de kişiler hısımlık bağlarını umursamamakta tereddüt göstermiyorlardı.

Mekke'nin İslam öncesine ait bu sosyolojik görünümünün, dinî düşüncenin doğuşuna dair **Weber** argümanıyla uyum halinde olduğunu belirtebiliriz. Weber, toplumsal ve ekonomik güçlükleri, asla tek kaynak değilse de, kurtuluş inançlarının etkili bir kaynağı olarak görür. Ona göre her kurtuluş ihtiyacı, bir kısım sıkıntı ve rahatsızlıkların ifadesidir. Dinî düşünce, esas itibariyle, hayatın tehlikelerle dolu (precarious) oluşunun ve belirsizliğinin bir sonucu ortaya çıkar. Bundan dolayı o, hayatı tehlikelerle dolu ve riskli görme eğiliminde olmayan ve herhangi bir sosyal veya ekonomik sıkıntı içerisinde bulunmayan üst tabaka mensuplarının, kurtuluş fikrini geliştirmeyi güçlükle kabul edeceklerini söyler.[27]

Böylesine bir sosyal yapı, birçok insanın daha anlamlı ve düzenli bir dünyada yaşama arzusunu kamçılamış olmalıdır. Burada sosyolojik olarak İslam'ın kabul edilmesindeki faktörlerin bütüncül açıdan açıklanması, toplumsal değişme-İslam ilişkisini belirlememizde katkı sağlayacaktır. Bu nedenle buhran dönemlerinde anlamlı düzen arayışının etkisini test atmak amacıyla ilk Müslümanların sosyo-ekonomik durumlarını ele almayı düşünüyoruz. Sosyo-ekonomik ve demografik değişkenler açısından ilk Müslümanların biyografilerini gözden geçirmek, İslam'la birlikte başlayan toplumsal değişime ayak uyduran insanların sosyal durumları hakkında bilgi edinmemizi de sağlayacaktır.

### 1. Sosyo-Ekonomik ve Demografik Açıdan İlk Müslümanlar

İslâmi davetin ilk birkaç yılında müslüman olan ve kaynaklarda en çok ismi geçen 46 sahabe biyografisiyle ilgili araştırmamızda[28] ismi geçenlerin neredeyse tamamının şehirli ve çoğunluğunun, 31 yaşın altında iken İslam'a giren gençler olduğunu tespit ettik. 35'in üzerinde iken İslam'a giren sadece üç sahabe bulunmaktadır: Rasulullah'ın eşi Hz. Hatice (55), Haşimilerden Ubeyde (50) ile Teym oğullarından Hz. Ebu Bekir (38), bu esnada en yaşlı olanlardır. Bu durum, dine dönüş ve hidayet olaylarının 17. yaştan sonra arttığını; 40. yaştan sonra çok azaldığını gösteren modern araştırmalarla örtüşmektedir.[29]

Sonuçlara cinsiyet açısından bakıldığında, Rasulullah'ın kızları ve cariyeler (7 kişi) de dahil toplam 16 kadına karşılık 30 erkeğin İslam'ı kabul ettiği görülür. Ancak, özellikle eşleriyle beraber bazı kadınların da İslam'ı benimsedikleri halde, bunların çeşitli nedenlerle kayıtlara geçmemiş olabileceği düşünüldüğünde kadın sayısının çok da az olmadığı ortaya çıkar. Yine de diğer iki büyük Kitabî din de dahil dinlerin ilk mensuplarının çoğunluğunu her zaman erkeklerin oluşturduğu bir gerçektir. Kadınlar, geleneği ve hâlihazırdaki inançlarını sürdürmede daha muhafazakâr davranıyor olmalılar. Modern araştırmalarda kadınların, mevcut din hakkındaki lehte tutum ve pratiklerinin belirli yaşlardan sonra erkeklere göre daha yüksek oranda çıkması da bunu doğrulamaktadır.

Hürlük ve kölelik açısından bakıldığında, ilk Müslümanların arasında 7'si cariye olmak üzere toplam 13 köle görülmektedir. Köle sayısı, toplam sayının yaklaşık dörtte biridir ki bu, ilk Müslümanlar arasında kölelerin daima azınlıkta kaldığı anlamına gelir. Üstelik onların, genel nüfus içerisinde ¼ gibi yüksek oranda temsil edilme olasılıkları düşük olacağı için buradaki köle-hür oranı, toplam nüfusun hiçbir zaman eşit bir temsili sayılamaz. Genel olarak Mekke'de köle sayısının hürlere nispetle daha az oluşu tartışılmaz bir gerçektir. İslam tarihi

kaynaklarında köle olarak sürekli aynı şahısların isminin geçmesinden de toplumdaki köle sayısının azlığını çıkartabiliriz.

Yeni dini benimseyenlerin çoğunluğunun gençlerden oluştuğunu yukarıda belirtmiştik. Bunların bir kısmı, en nüfuzlu soylara mensup ailelerin; çoğunluğu da orta halli ailelerin genç çocuklarıydı. Varlıklı olsalar bile genç olmaları hasebiyle, onların iktisadi yönden ailelerine bağımlılıkları hâlâ devam etmekteydi. Birçoğu, müslüman olduğu için başta Mekke mele'inden (ileri gelenler) olan ebeveynleri olmak üzere, sosyal çevresiyle önemli problemler yaşamıştı.

Az sayıdaki köle ve azatlıların dışında, Kureyşli Müslümanların, önemli bir bölümü orta halli kimselerdi. *Ebu Bekir, Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affan, Ebu Ubeyde b. el-Cerrah* gibi varlıklı olan sahabe de vardı ama henüz genç ve azınlıkta oldukları için muhtemelen, onların ailelerine bağımlılıkları hâlâ sürmekteydi. Maddi güç ve nüfuzları, Mekke ileri gelenleri ölçüsünde olmayıp, onlara göre daha zayıf konumdaydılar.

Mekke'de sayıları çok da olmayan ilk sahabiler, İslam'ı tercih ettikleri esnada, sosyal konumları itibariyle üç farklı gruba ayrılmaktaydı: Önemli kabile liderlerinin birinci dereceden yakınları olan *gençler*, orta sınıf *ticaret erbabı* ve Mekkelilerin zulmü altında bulunan ve bir kısmı köle statüsünde olan az sayıda *yabancılar*.[30]

Karşımıza çıkan panorama, başlangıçtan beri, kadim Hıristiyanlık'ın şehirli bir zanaatkârlar dini olduğunu belirten Weber'in teziyle de uyuşmaktadır. Genç ve orta sınıfların İslam'a katılım coşkusunu, bedevilerle imtiyazlı elitlerin, aynı düzeyde yaşamadıkları açıktır. Esasen, Hz. Muhammed'in çağrısına karşı çıkan imtiyazlı Mekkeli elitlerden *Ebu Süfyan* ve *el-Hakem b. Ebi'l-As'*ın dışında hiçbirisi daha sonra da Müslümanlığı kabul etmemiştir. Bu duruma toplumsal gelişme açısından baktığımızda, içerisinde Hz. Hatice gibi Kitab-ı Mukaddes'i etüt edebilecek seviyede bilgili kimselerin bulunduğu ağırlıklı ola-

rak bir orta tabaka/alt orta tabaka İslam'ının dikkate değer bir gelişme olduğunu söyleyebiliriz.

Özetlemek gerekirse, İslam'ın taşıyıcıları bakımından ön plâna çıkan ilk özelliği, onun temelde bir genç insanlar hareketi oluşuydu. İkincisi bu din, en büyük desteğini, kendileriyle yukarıdakiler arasındaki eşitsizliğin farkına varıp, imkânlarının kıt olduğunu hissetmeye başlayan orta halli kimselerden almıştı. Hâlihazırdaki toplumda hiç imkânının ve hakkının bulunmadığını bilen köle ve zayıfların desteği ise işin tabiatının gereği daha sonra gelmekteydi. Başka bir şekilde ifade edersek, köleler ve ekonomik olarak çok yetersiz sınıflar, öteki büyük dinlerde olduğu gibi, İslâm'ın ilk sıradaki taşıyıcıları değillerdi. Fakat ezilenler veya sıkıntı tehdidi altındakiler, muhtemelen bir kurtarıcıya ve peygambere daha çok ihtiyaç duymuşlardı. Bu yüzden, mazlum haklarının korunması meselesi, peygamberlerin doktrinlerinin muhtevasında, önemli ölçüde, kendisine yer bulmuştu.

**İlk Şehit: Azatlı bir Çift**

Gençlerle birlikte köle ve zayıflar, küçük yaşamlarını ahenkli bir şekilde bölen ilâhi çağrıya karşı büyüklenerek kulaklarını tıkamamışlardı. Çünkü âdil ve anlamlı bir dünyada yaşama ihtiyacını, en fazla köle ve zayıflar hissetmiş olmalıydılar. Hayatın tehlikelerle dolu oluşunun ve belirsizliğinin onları çok daha fazla etkilemesi nedeniyle, korkunç işkenceler pahasına yeni öğretiyi kabullenmekte ve Hz. Peygamberi savunmakta çok arzulu davrandılar ve yeni konumlarını sabırla muhafaza ettiler. İslâm'da verilen ilk şehit unvanını, azatlı bir köle olan Hz. Sümeyye ile kocası Yasir'in kazanması anlamlıdır. Hz. Peygamber, köle ve zayıfların samimi desteğini hiçbir zaman unutmadı; diğer Müslümanlarla onlar arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın, yeri geldiğinde içlerinden birini ordu komutanlığı, valilik vb. görevlere atamakta hiçbir zaman tereddüt göstermedi.

## 2. İslam'ın Benimsenmesinde Etkili Olan Dinî ve Sosyal Faktörler

G. Menching'dan yararlanarak[31] İslam'ın benimsenmesini kolaylaştıran dinî ve sosyal faktörleri, 'Dinî-Ahlâkî Etkenlerin Rolü' ve 'Sosyo-Politik ve Ekonomik Etkenlerin Rolü' şeklinde iki başlık altında toplayabiliriz.

**a) Dinî-Ahlâkî Etkenlerin Rolü**

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in insanlara tebliğ ettiği vahyin en son ve yegâne hakikat olduğu inancı, İslam'ın benimsenmesinde temel faktörlerden biri olduğu söylenebilir.

İslam kendisinin sadece son din olduğunu ilân etmekle kalmadı aynı zamanda, başta Hz. Musa ve İsa olmak üzere daha önceki peygamberleri benimsediğini ve onların getirdiği dinlere yapılan insani müdahaleleri tashih edici bir konuma sahip olduğunu da duyurdu.

Sadece Hz. Muhammed'in son peygamber ve İslam'ın son din olduğu iddiası tarihsel açıdan büyük ve ilâhi kaynaklı olduğunu ileri süren başka bir dinin ortaya çıkışıyla tekzip edilememiştir. Bu hakikat, Müslümanlarda bilinçli veya bilinçsiz olarak gurur uyandırır ve diğer dinlere bağlanmaktan veya din değiştirmekten onları koruduğu gibi, diğer dinlerle temas halinde kendilerine müthiş bir mukavemet sağlar ve üstünlük duygusu verir.

Bir diğer faktör, İslam öğretisinin ve pratiğinin sadeliğidir. İslam, kelamî anlamda yüksek seviyelerde bir iddia ortaya koymaz. İslam'ın "Allah'tan başka ilah yoktur, Hz. Muhammed onun kulu ve resulüdür" öğretisini Hıristiyanlığın teslis inancının yanına koyarsak, bunun insanların İslam'a yönelmeleri hususunda önemli bir özellik olduğunu anlarız.

Aynı şekilde, İslam'ın talepleri büyük bir çaba gösterilmeden kolaylıkla gerçekleştirilebilecek sadeliktedir. İslam, dünyevi ya da uhrevi her konuda 'kolaylık' ilkesini getirmiş ve güçlerinin yetmeyeceği şeyleri gerçekleştiremediklerinden dolayı

inananların sorumlu tutulmayacağını belirtmiştir. İslam, Hıristiyanlıkta olduğu gibi ulaşamayacakları idealleri insanlardan istemez. Hıristiyanlık, ortalama Hıristiyanların değil (ruhban hayatı gibi) sadece azizlerin ulaşabilecekleri ahlâki hedefler koyarken, İslam'da herkes tarafından gerçekleştirilebilir ortalama bir ahlâk bulunur.

**b) Sosyo-Politik ve Ekonomik Etkenlerin Rolü**

İslam'ın ortaya çıkışı, din-devlet ilişkileri açısından, diğer dinlerden farklılık gösterir. Diğer dünya dinleri, genellikle, içinde doğdukları devletlerle başlangıçtan itibaren uzun bir süre devam eden çatışmaya girmişlerdi. İslam'da ise doğduğu şehirde bir devlet olmadığı için böyle bir çatışma hiç yaşanmadı. Bölgede bulunan muhalif Arap kabileleri de çok kısa bir zaman dilimi içinde zaten bertaraf edilmişti. Dolayısıyla Ortaçağ Hıristiyanlığında Papa ile Kayser arasında olduğu gibi İslam'da din-devlet mücadelesi görülmedi. Düzenli devlet yerine kabile sisteminin egemen olduğu bir toplumsal yapıda Hz. Muhammed, Medine döneminin daha ilk günlerinden itibaren tamamen bağımsız bir hukuk düzeni ve devlet yönetimi de kurdu ve bu devleti kendi öğreti ve ilkeleri doğrultusunda şekillendirdi. Devlet, bir taraftan İslam toplumunun ihtiyaç duyduğu koruma ve güvenliği sağlarken diğer taraftan sosyal destek uygulamalarıyla insanların kalplerini kazandı. Din ile birlikte, aynı zamanda, sosyal, siyasî ve ekonomik ihtiyaçları karşılayan bir devlete tabi olmak, insanlar için çok cazip görülmüştü.

Ticaret sınıfının, Medine'de teşekkül eden ve ilkeleri bulunan yeni toplumda geleceği görmesi de önemli bir etken sayılabilir. Bazı kimseler, ticari yetenek ve kapasitelerini bu devletin hükümranlığı altında daha iyi gerçekleştireceklerine inanıyorlardı. İslam devletinin sağladığı ekonomik menfaatler yanında, güçlü Bizans ve İran'a karşı sağladığı siyasi ve ticari güvenliğin etkisi de göz ardı edilmemelidir.

Keza, bütün inananların eşit ve *kardeş* olduğuna ilişkin İslami ilkeler, sosyal konumları itibariyle farklı grupları bir araya getirmiş ve onları ümmet adı verilen ideal bir manevi cemaatte kaynaşmalarına yol açmıştı. İslam toplumunun sosyal yapısı tanımlanmak istendiğinde, bunun için *kardeşlik-uhuvvet* kelimesinden daha uygun bir kavram olmayabilir. İslam toplumu fertleri arasında, onların herhangi bir boy ya da topluluğa bağlılıklarının yerini 'yedek' olarak alabilecek sarsılmaz bir kardeşlik bağı vardır. Bu kardeşlik, İslam toplumu ile sözgelimi Hıristiyan toplumunu birbirinden ayıran çok önemli bir özelliktir. Hıristiyan toplumunda da 'İsa'da kardeşlik' adı altında bir birlik söz konusudur, ancak gerçekte Hıristiyan Cemaati mensuplarının seviye farkı ortadadır. İslam öncesi Arap kabile hayatında var olan kişi dokunulmazlığı daha kuvvetli bir şekilde İslam toplumu içinde tesis edilmiş; kardeşlik uygulamasının bir gereği olarak hayırseverlik, yardımseverlik ve zekât emredilmiştir.

Kısacası İslam'ın, evrensel kardeşlik ilkesi üzerinde temellenen ümmet bilincine sahip dinî bir cemaat tipi olarak toplulukları etkilediği söylenebilir.

### 3. Toplumsal Değişimde Dinî Yorumun Önemi

Bizans, Habeşistan ve Sasani gibi dönemin büyük imparatorluklarına komşu olan putperest Arabistan'ın Hicaz bölgesinde, Milâdi VII. yüzyılda (610) Hz. Muhammed'in evrensel misyonu önderliğinde, ortaya çıkan İslamiyet, kısa sürede doğduğu toprakları aşarak Avrupa, Orta Asya ve Hindistan'a kadar uzanan büyük bir coğrafyada dinî ve toplumsal hareketin başlamasına yol açtı. Bu coğrafyada İslamiyet'le birlikte sadece inanç birliğine dayalı bir ümmet oluşmadı, aynı zamanda varlığı ve etkisi günümüze kadar uzanan istikrarlı ve düzenli bir İslam medeniyeti de vücuda geldi.

İslam medeniyeti, en dikkat çekici ivmeyi özellikle ilk üç asırda gerçekleştirmekle birlikte İslam'ın ilk ortaya çıkış döne-

mi olarak Hz. Peygamber dönemi, toplumsal değişimler bakımından büyük bir önemi haizdir. Mekke'de risaletle görevlendirilen Hz. Muhammed son on yılı Medine'de olmak üzere toplam 23 yılda İslam dini etrafında kenetlenen yeni bir topluluğun oluşumunu gerçekleştirdi.

Bu dönem sadece bir tebliğ dönemi değil, aynı zamanda İslam toplumunun ana dokusunun oluşturulduğu bir kuruluş dönemiydi. Aristokratların (mele') geleneksel dinlerine, dünya görüşlerine ve hayat tarzlarına karşı bir toplumsal eleştiri ve protesto şeklinde ortaya çıkan İslam dini, yeni bir gelişme dönemi başlatmıştı. Medine döneminde bütün Arabistan, Hz. Peygamber önderliğindeki yeni oluşumun nüfuz dairesine girmiş; artık, İslam dininin ana karakteri, ilkeleri ve dokusu tamamen ortaya çıkmıştı. Getirdiği ilkeleriyle İslam; bireysel ve toplumsal sorumluluklara, toplumsal yardımlaşma ve dayanışmaya, dünyanın sonu ve ahiret hayatına dair önemli uyarılar içermekteydi. Sırf dinî planda İslamiyet, animist, politeist inanç ve uygulamaların yer aldığı bir dinî yapıdan tek Allah inancına ve O'nun iradesine teslimiyete dayalı monotesit bir sisteme geçişi ifade etmekteydi. Fakat değişim, aynı zamanda kültürel, siyasal ve toplumsal alanlar gibi hayatın öteki veçhelerini de kapsamaktaydı. Bu değişim bir bakıma, 'cahiliye' diye adlandırılan dönemden 'medeniyet' dönemine bir intikali anlatmaktaydı. Böylece 'sözlü kültür'e dayalı kabile düzeninden 'kitabî kültür'e dayalı ümmet yapısındaki bir medeniyete adım atılmıştı.[32]

İlk yıllarda toplumsal değişimlerin manivelası durumundaki İslam dini, ortaya çıkışından yaklaşık dört-beş asır sonra (Milâdi XXII. asır) 'içtihat kapısının kapalı olduğu' ileri sürülen durgunluk dönemine gelinceye kadar değişimlere yönelik dinamik konumunu devam ettirmiştir. Gerçekte İslam hukuku, durgun ve donmuş bir hukuk değildir. Osmanlıların son dönemlerine ait hukuk düzenlemesi olan Mecelle'de yer alan;

*"Zamanın değişimi ile hükümlerin değişimi inkâr olunamaz", "Meşakkat kolaylaştırmayı gerektirir"* (Mecelle 17), *"Zaruretler, yasak olan şeyleri mübah kılar"* (Mecelle 21), *"Mani ortadan kalktığında yasaklanmış olan geri döner"* gibi ilkeler*, İslam hukukunun dinamik yapısının açık bir belirtisidir. Zaten hayata ayak uydurarak ona yön vermek amacında olan İslam hukukunun en önemli özelliklerinden birisi esnek (mürunet) bir yapıya sahip oluşudur.[33] Ancak esnek yapısı onun hiçbir zaman değişmeyen "temel öz ve ilkeleri"nin olmadığı anlamına gelmez. 'Onun esnek bir yapısı vardır' demek, 'bu temel özün, farklı ortamlara göre farklı şekiller almasıdır', demektir. Bu yüzden İslam'ın inanç ve ibadetlere ilişkin temel özü sabit ve değişmez kaldığı halde insani ilişkiler alanında daha ilk yıllardan itibaren sosyal şartlara göre uygulamaların gerçekleştirildiği bir vakıadır.

Kutsal metinler, tıpkı hukuk metinleri gibi, lafzi ve teleolojik yorumlamaya tabi tutulabilirler.[34] **Lafzi yorum** (harfi, gramatikal-*literal interpretation*), yönteminin ayırıcı özelliği, metnin sözlerinden hareketle yorum yapılması değil, metnin sözleri ile bağlı kalınması ve onun dışına çıkılmamasıdır. Açıktır ki bu yöntemde, dilbilgisi kuralları ve kelimelerin sözlük anlamları önemli bir rol oynar.

**Teleolojik yorum** (amaçsal, fonksiyonel) yönteminde, metin olayın yorumlanmasına ışık tutar ama onun yanında, ilkenin amacı, özellikle zamanın ihtiyaçları ve devrin telakkileri hiçbir zaman gözden uzak tutulmaz. Zira bir hukuk ilkesi, yaşayan bir düzen olmak dolayısıyla her neslin ve her devrin ihtiyaçlarına cevap vermek zorundadır. Bu da kanun koyucunun belli bir zamandaki düşüncesini değil, kanunun amaç ve ruhunun *(ratio legis)* dikkate alınmasını gerektirir. Kısacası, ilkeler uygulandığı zamanın ihtiyaçlarına göre yorumlanır.[35]

İslami ilkeler *taabbüdi* ve *muamelât* alanı olmak üzere iki kategoride ele alınabilir. Taabbüdi olanlar, doğrudan itikat, inanç ve ibadetlerle; muamelât ise insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili

ilkelerdir. Taabbudi ilkeler, dinin değişmeyen sabit ilkeleri iken muamelât, zamanın şartlarının da gözetildiği içtihat alanıdır. Doğrusu bu alan, İslam hukukunda gerekçe olarak 'maslahat' kavramıyla belirtilen teleolojik yorumun doğrudan uygulanabileceği bir alandır.

**Toplumsal Şartları Dikkate Alan Halife**

İkinci Halife Ömer'in, ortaya çıkan yeni toplumsal sorunları Kur'an'ın mesajına ve ruhuna ters düşmeden çözmek maksadıyla amaçsal yoruma başvurduğu bilinmektedir. Bu tavır, Kur'an veya Sünnet'in her hükmünün gerisinde, onun varlık sebebinin, bu hükmü ilham etmiş olan prensibin ve tatbik edildiği tarihi şartların araştırılıp bulunmasını gerektirir. Açlık yüzünden hırsızlık yapmak zorunda kalan köleyi değil de onu aç bırakmış olan köle sahibini cezalandırmak suretiyle Hz. Ömer, Kur'an'ın ruhuna sadık kalmak için *sosyal adalet* ilkelerine bağlı kalmıştır.[36] Bu durumla ilgili olarak Hz. Ömer'in başka uygulamalarını da örnek gösterebiliriz. O, Suriye topraklarını fethettiğinde, savaşan gazilerin "Hz. Peygamber'in Hayber'in fethinden sonra ganimeti paylaştırması gibi arazinin kendilerine dağıtılması" isteğini aynı anlayışla, geri çevirmiştir. Çünkü ortadaki tarihi durum eskisinden tamamen farklıydı: Zengin Suriye topraklarını askerlerine temlik etmek, bir asker ve toprak aristokrasisi, bir çeşit derebeylik meydana getirmek, toplumun geri kalanlarını ise mahrumiyet içerisinde bırakmak demek olacaktı.[37]

Hz. Ömer'in Ulülemir sıfatıyla, boşanma, müellefe-i kulüb ve evlenme gibi konularda oldukça radikal kararlar aldığı bilinmektedir. Bir başka olay da Huzeyfe b. el-Yaman ile ilgilidir. Kur'an'da, Müslüman erkeklerin Ehli Kitap kadınlarıyla evlenmelerine izin verilmesine rağmen Halife Ömer, Medain valisi Huzeyfe'den, Yahudi karısını boşamasını istemiştir. "Halife'nin bu yöndeki emrini yerine getirmeden önce Huzeyfe, kendisine bir mektup yazarak ehli kitap kadınlarıyla evlenmenin helâl mi haram mı olduğunu bildirmesini, aksi

takdirde karısını boşamayacağını bildirmiştir. Bunun üzerine Halife; "Hayır, bu evlilik helâldir; fakat ecnebi kadınlar tatlı dilli olup aldatıcıdırlar; şayet siz, onlarla evliliği kabul ederseniz, bu kadınlar sizin karılarınıza üstün gelirler" diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Huzeyfe karısını boşamak zorunda kalmıştır.[38]

## NOTLAR

1 Kalaycıoğlu, Sibel, "Toplumsal Yapı; Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme", *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, Nova, Ank. 2006, s.8.

2 Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 74.

3 Durakbaşa, "Sosyolojide Temel Kuramlar", 22.

4 Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay, İst. 1994, s.129.

5 Kalaycıoğlu, agm, 8.

6 Özkalp, *age*, 359; Kalaycıoğlu, agm, 8

7 Bostancı, Naci, "Toplum ve Kültür", *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal, Martı Yay, Ank. 2003, s.118.

8 Durakbaşa, "Sosyolojide Temel Kuramlar", 39; Kottak, *Antropoloji, İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, 473.

9 Thompson, Ian, *Odaktaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*, çev. B. Zakir Çoban, Birey Yay, İst. 2004, s.55; Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İst. 2000, s. 43-44.

10 Thompson, *age*, 56.

11 Davutoğlu, Ahmet "Bunalımdan Dönüşüme, Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Ayrı Basım, Bilim ve Sanat Vakfı. (2000/2), s.53.

12 Köktaş, M.Emin, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay, Ank. 1997, s.68.

13 Thompson, *age*, 62.

14 Günay, *Din Sosyolojisi*, 336-337.

15 Fichter, *age*, 169.

16 *"Bir toplum kendi niteliklerini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez."* Bkz, Ra'd, 13/11; Enfal, 8/53.

17 *"Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine dereceleri bakımından üstün kıldık."* Bkz, Zuhruf, 43/32; En'am, 6/165.

18 Thompson, *age*, 63.

19 Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay, Ank. 2002, s.101-102.

20 Mensching, *Dinî Sosyoloji*, 47, 114-115; Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay, Ank. 1998, s.213.

21 Bilgiseven, Kurtkan A., *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst. 1985, s.106-107.

22 Polgreen, Lydia, "Business Class Rises in Ashes of Caste System", *The New York Times*, Semtember 10, 2010.

23 Thompson, *age*, 65.

24 Forese, Paul, "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sociology of Religion*, aquarterly review, vol.65-No.1, Spring 2004, s.57-75.

25 Thompson, *age*, 65-66.

26 Günay, *Din Sosyolojisi*, 494.

27 Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Translated by Eprahim Fischoff, Beacon Press, Boston, 1963, s.107; Hamilton, *The Sociology of Religion*, 138.

28 Bkz, Kurt, Abdurrahman, *İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*, Emin Yay, Bursa, 2009, s. 176 vd.

29 Argyle, Michael ve Beit-Hallahmi Benjamin, "Yaş ve Din", çev. A. Kurt, *UÜİFD*, S.4, 1992, s.322-323.

30 Mensching, Gustave, "İslam'ın Sosyolojisi", çev. Ahmet Çekin, *İslâmî Araştırmalar*, c.19, S.4, 2006, s.562-571.

31 Mensching, agm.

32 Günay, *age*, 484.

* *Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz, Meşakkat teysiri celb eder, zaruretler memnu' olan şeyleri mübah kılar, mani zail oldukta (mani ortadan kalktığında) memnu' avdet eder.*

33 M. Erdoğan, İslam hukukunun esnek yapısını 'su' örneğiyle açıklamaktadır. Su, özünden, fonksiyonundan hiçbir şey kaybetmeden, kendini kuşatan çevresine, kabına göre şekil alabilen ve hatta fevkalade hallerde katı (buz) veya gaz (buhar) haline dönüşebilen bir esnekliğe sahiptir. Görünüşte şekil değiştirmesi veya geçici olarak katı ya da gaz haline dönüşmesi, onun 'su' olma özelliğini zedelemez. Ama kimyasal analize tabi tutularak onun elementlerinden ayrılması öyle değildir. Analiz sonrasında elde edilen hasıla artık su değil, hidrojen ve oksijendir. Bkz, Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV, İst. 1994, s.37.

34 Sahabe ve Sahabe sonrası "maslahat"ın dikkate alınarak amaçsal yorum türleriyle ilgili olarak bkz, Çaykara, Faruk, "Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar", *Ank. Ün. Sosyal Bilimler Enst.* (Doktora Tezi), 2007.

35 Gözler, Kemal, *Hukukun Genel Teorisine Giriş: Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*, Ank. US-A Yay, 1998, (www.anayasa.gen.tr/hgt.htm)

36 Bkz, Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay, İst. 1990, s.56, 102.

37 *Fetih*, 48/20.

38 Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, MÜİF, İst. 1989, s.177.

# DOKUZUNCU BÖLÜM

# MODERNİZM, SEKÜLERİZM ve DİN

## A- MODERNLEŞME

### 1. Modernliğin Ortaya Çıkışı

Kapitalizm ile modernlik kavramlarını ekseriya birlikte kullanırız. Kapitalizmin kökleri Protestanlığa dayandırılsa da ileri derecede endüstriyel kapitalizm, seyyal (akışkan) ve çoğulcu sosyal yapı, yeni sosyal sınıflar, yeni meslekler, yeni endüstri ve hizmetler ile şehir merkezlerinde filizlenen yoğun nüfus artışını üreten güçlü modernleştirici unsurlarla birlikte ortaya çıkmıştır.

Modernite, modern kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak geleneksel düzenin zıddını; ilerlemenin, ekonomik ve idari rasyonalizasyonun ve sosyal dünyanın farklılaşmasını ifade etmektedir. Modernizm, bu durumun düşünce düzeyinde felsefi olarak formüle edilmesi ve meşrulaştırılmasıdır. Batı-dışı toplumların söz konusu duruma ulaşma süreci ise modernleşme (modernization) olarak adlandırılmıştır.[1]

Genel anlamda **modernleşme** kavramı, önce Avrupa'da başlayan ve sonradan neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.[2] Modernleşme bir sürece, modernizm ise ideolojik bir yapıya işaret etmektedir.

Modern dönemin geleneksel dönemin yerini alarak yeni anlayış ve becerileri yansıttığı belirtilir. W. W. Rostow tüm sanayi

öncesi toplumları aynı kategoriye dahil ederek *geleneksel toplum* olarak adlandırır. Geleneksel toplumlar, aralarındaki farklılıklara rağmen, aslında verimlilik düzeyleri düşük olan, eski teknolojiler kullanan ve yetersiz iletişim içindeki tarım toplumlarıdır. Burada toplumsal yapı oldukça geleneksel ve hiyerarşiktir ve çok az toplumsal hareketlilik vardır. Bu toplumlar, geleneksel dinlere ve "kaderciliğe" uygun güçlü akrabalık bağlarına dayanırlar.[3]

Geçmişte elde edilen pratik ve varsayımlara güvenmenin yetersizliğini akla getiren ve geleneksel topluma göre rasyonel bir evreyi belirten modernite terimi, Ortaçağ ve antik zamanlar sonrası dönemi ifade etmek için kullanılmış bir sözcüktür. Bununla birlikte gelenekselcilik, modernite ve postmodernite gibi süreçleri, sınırları kesin hatlarla belirlenmiş dönemler olarak düşünmemek gerekir. Her ne kadar modernite kavramı kendisinden önceki zihinsel gelenekten kesin bir kopuşa işaret etse de klasik dönemin bazı özellikleri, geleneksel kültürün önemli bazı çizgileri hâlâ yaşamaya devam etmektedir. Mesela, İngiltere kraliçesi günümüzde hem dinin hem devletin başı olarak sembolik de olsa varlığını sürdürmektedir.[4]

**a) Moderniteyle Bağlantılı Süreçler**

'Modernite' (modernlik), XVIII. yüzyılda Aydınlanma'yla birlikte Batı'da kullanılmaya başlayan bir terim olmakla birlikte kökleri, Rönesans ve Reformasyona, hatta *kapitalizmin* çekirdeğini oluşturan Batı'nın büyük coğrafi keşiflerine kadar uzatılabilir.

Rönesans ve onu takip eden Reform hareketi, Avrupa'da büyük keşiflerle neredeyse aynı döneme rastlayan iki önemli olaydır. **Rönesans**'ta önce sanatta ve daha sonra toplumsal hayatı ihata edecek şekilde, (geçmişteki otoritelerin düşünce ve yorum kalıplarının dışına çıkamayan) 'skolastik' anlayış yerini, 'otoritelerden bağımsız olmayı isteyen' bir anlayışa bırakmıştır. Artık insan büyük bir organizmanın bir organı değil; ağırlık

merkezi kendinde olan bir *küçük dünya* (mikrokosmos), kendine göre gücü olan bir *birey*dir. Böylelikle din adamlarının ve kilisenin halk üzerindeki otoritesi sarsılmış, Ortaçağ'ın evrensel şemasını kırılmıştır.

**Reform** ise, Martin Luther'in "tek Tanrı", "tek Kitap", "tek Bağışlayıcı" şeklindeki üç temel savı ile başlar. O, her bir Hıristiyan'ın kiliseye değil, doğrudan doğruya Tanrı'ya yönelmesi ve dayanağını onda araması gerektiğini ileri sürmek suretiyle Roma Kilisesi'nin otoritesine temelden karşı çıkmış oluyordu. Weber, Reform'un dinî ve siyasi boyutunun yanında bir de ekonomik boyutunun olduğunu belirtir. Protestanlık bu süreçte işi ve iş hayatını kutsallaştırmış; dünyadan kaçan insan ideali yerine her şeyden önce selameti dünyada arayan bir insan idealini taraftarlarına telkin ederek kapitalizmin temellerini hazırlamıştır.

Bu iki olaydan sonra Avrupa'daki en önemli düşünsel dönem, **Aydınlanma**dır. Locke, Hume, Voltaire, Rousseau, Kant gibi düşünürlerin temsilciliğini yaptığı Aydınlanma (Enlightenment, Aufklarung), dinin ve dogmanın etkisine karşı çıkan ve bunların yerine pratik yaşamda daha akla dayalı bir yaklaşımı hâkim kılmayı arzu eden düşünürlerin temsil ettiği fikir akımıdır. Aydınlanma, XVIII. yüzyıl Avrupa düşüncesinde insanın kendi aklından başka bir yol göstericisinin olmadığının ileri sürülmesidir. Aydınlanma Felsefesinin başlıca özelliği, metafizik düşünce yerine laik bir dünya görüşünü kendine temel yapmasıdır. Dolayısıyla bizatihi din kavramı ya da kurumsallaşmış din, Aydınlanmacılara göre, insan aklının doğruları yerine kendi dogmatik doğrularını ikame edip dayattığı için kabul edilemez.

**b) Farklı Modernlikler**

Modernleşmenin genel olarak politik, kültürel, ekonomik ve sosyal olmak üzere dört boyutundan söz edilebilir[5]:

*Politik modernleşme,* siyasi partiler, parlamento, oy kullanma hakkı gibi katılımcı karar mekanizmalarını destekleyen temel kurumların gelişimini içerir.

*Ekonomik modernleşme,* sanayileşmenin dışında artan iş bölümü, yönetim tekniklerinin kullanımı, gelişmiş teknoloji ve ticari imkânların gelişimi gibi önemli ekonomik değişimlerle özdeşleştirilir.

*Sosyal modernleşme,* artan okuryazarlığı, kentleşmeyi, toplumsal farklılaşmayı, bürokratikleşmeyi ve geleneksel otoritenin gerilemesini içerir.

*Kültürel modernleşme,* genel olarak aydınlanma geleneğini, hümanizmi, rasyonellik ve pozitivizmi, din-bilim çatışmasını, bilimin hâkimiyetini, sekülarizasyonu, insan merkezciliğini (antropo-centrik), tabiatın insan tarafından denetim ve egemenliğini ve milliyetçi ideolojilere bağlılığı gösterir.

'Modernlik projesi' de, esas olarak, *sekülerlik, bireyselcilik* ve *akılcılıktan* oluşan üçlü sacayağı üzerinde kuruludur. Avrupa'da Rönesans ve Reform olaylarından sonra devreye giren Aydınlanma geleneği, pozitivizm ve hümanizm gibi din karşıtı çerçeveler, modernlik projesiyle yakından ilişkilidir.

Modernlik projesinin içeriği sabit kalmayıp birçok aşamadan geçerek günümüze ulaşmış ve modernitenin dine karşı bir proje olduğu tespiti az çok esnemiştir. Yine de modernleşmeyle ilintili tanımların neredeyse tamamının, dinî düşüncenin alanını daraltıcı işleve sahip olduğu söylenebilir.[6]

## 2. Modernlik Eleştirisi

Modern araçların birçoğu artık sorgulanamaz ve yadsınamaz bir şekilde hayatımızda yerini almış durumdadır. Dünya görüşlerimize bağlı olarak farklı modernlik algılarımız oluşmakta ve bu algılarımıza göre konumumuzu belirlemekteyiz. Modernliğin farklı yönleri bulunduğu için bizim burada konu

edindiğimiz modernleşme, sadece yabancılaşma ve anomiye yol açan hegemonik modernleşmedir.

Açıktır ki modernite, bir yandan XIX. yüzyılın anahtar kelimeleri olan *kültür, sanat ve demokrasi*nin anlamlarını dönüştürmede etkili olurken diğer yandan *yabancılaşma, anomi ve hegemonya* kavramlarına göndermede bulunur.[7]

Aydınların ve muhtemelen de geniş halk kitlelerinin zihinlerinde modernliğin belirli bir yer edinmesini sağlayan başlıca özelliklerinden biri, modernliğin kendinden önce gelenlerden sadece farklı değil ama aynı zamanda onlardan üstün olduğu varsayımıdır. Modern üstünlük varsayımının kökü, en azından XVIII. yüzyıldan beri Batı düşüncesine egemen olan ilerleme düşüncesine dayanmaktadır. Ancak bu türden bir görüşün sosyal bilimcilerin hatta tarih dahil herhangi bir empirik bilimin referans çerçevesi içinde yeri yoktur. İlerleme empirik olarak kanıtlanamaz.[8]

Modernlik projesi, toplum ve tarihin tek doğrusal bir çizgide geliştiği öncülünden hareketle belli bir insan, toplum biçimi ve tarih anlayışını amaçlamıştır.[9] Kültürel alanda insan merkezci (antropo-centrik) bir anlayışla, tabiatın insan tarafından denetim ve egemenliğini, her yönden tek tipleşmeyi hedefleyen modernlik, modern bürokrasinin 'demir kafes'leri içine hapsedilen ve böylelikle kolayca denetim altına alınan insan kümeleri üretmiştir. Bu bunaltıcı iklimde 'ekonomi', 'sanat', 'bilim' ve 'sanayi' ilerledikçe, yeteri ölçüde geleneksel ahlâki değerlere yer verilmemesi nedeniyle, toplu intihar ve suç sayıları da artmaktadır.

Aralarında önemli sosyal bilimcilerin bulunduğu **Frankfurt Okulu**'na ait 'eleştirel teori'nin ana hedefi, modern toplumun egemenlik biçimlerinin 'eleştirel' bir analiziydi. Bu gelenek bürokrasi, teknoloji, medya ve devletin her yere sızan ve baskıcı güçleri ortasında boğulan bireyin adeta özgürlük çığlığıydı.[10]

Modernite kuramı, ilerlemeci, geriye çevrilemeyen, her toplum için zorunlu aşamaları belirttiği için, Avrupa'da öne sürülen pek çok toplumsal değişme kuramı gibi, çoğu kez deterministik bir kuram olarak düşünülmektedir. Buna bağlı olarak, Batılı bir ideoloji halinde gelişen modernlik projesinin beraberinde getirdiği materyalizm ve tüketim çılgınlığı ile geleneksel toplumların kültürel kodlarını zayıflattığı, toplumun çözülmesine, aile parçalanmasına, köksüzlüğe, yuvasızlığa ve yabancılaşmaya yol açtığı ileri sürülmektedir.[11] P. Berger ve meslektaşlarının moderniteyi sorgulayan dikkat çekici eserleri *The Homeless Mind*'da modernite sadece geleneksel toplumlarda değil Batı'da da ahlâki normları ve kültürel değerleri ağır bir tahribatla karşı karşıya bırakmış; kimlik, onur ve iffet duygusunun kaybına ve moral değerlerin erozyonuna neden olmuştur. Bu süreç, dinin bir sığınak, koruyucu bir yuva olma özelliğini de yaralamıştır.[12]

Manevi ve kültürel boyutu dikkate alınmaksızın gelişmenin sadece niceliksel ve istatistiksel olarak ölçülemeyeceği açıktır. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda olduğu kadar Batı dünyasında da meydana gelen değişmeler modernitenin sınırlarını, başarılarını ve önkabullerini tekrar düşünmeyi gerekli kılmıştır. Gelişmeyi sadece ekonomik büyüme ile eşitleyerek insan varlığının kültürel, ahlâki ve ruhsal boyutlarını ihmal eden ya da görmezden gelen Batı modernliğinin ve gelişme ideolojisinin 'tek boyutlu ve tek biçimli', 'homojenleştirici', 'mekanistik' ve 'indirgemeci' niteliği, günümüz Batı dünyasında da eleştirilmektedir.[13]

Kısacası modernleşme, Batıdaki gelişmeye dayandırıldığı için etnosentrik bir gelişim modelidir. Dolayısıyla modernleşme, aslında az gelişmişlik ve bağımlılıkla sonuçlanarak hakça bir süreç olmadığından, kendiliğinden endüstriyel gelişimi ve sosyal hakların eşit dağılımını da doğurmaz.[14]

Modernleşmenin toplumsal sonuçları, Weberci Protestan çalışma ahlâkı ve dolayısıyla sekülerleşme ile doğrudan bağlantılıdır. Bu yüzden aşağıdaki başlıkta sekülerleşmeyi değerlendireceğiz.

## B- SEKÜLERLEŞME

### 1. Sekülerizm Kuramı

'Sekülerleşme' asır/devir ve dünya anlamını taşıyan Latince *saeculum*'dan gelmektedir. Kavram ilk defa Protestan ve Katolikler arasında uzun yıllar süren din savaşlarından hemen sonra kilisenin mallarının, dünyevi otoriteye teslim edilmesi esnasında kullanıldı. İlk kullanımlarında sekülerleşme, tamamen tasviri ve değerden bağımsız bir anlamdaydı. Zamanla, yerine göre olumlu, yerine göre de olumsuz, oldukça değer yüklü ideolojik bir kavram haline geldi. Kiliseyle bağları olan çevrelerde ona 'Hıristiyanlıktan uzaklaşma', 'dinsizleşme' gibi nitelendirmelerle saldırılırken, ruhban karşıtı çevrelerde ise modern insanın dinî vesayetlerden kurtuluşu olarak değerlendiriliyordu.

Bu her iki ideolojik yaklaşım biçimini, Marksist ve Hıristiyan görüş açılarından ayrı ayrı esinlenen din sosyologlarının çalışmalarında gözlemlemek mümkündür.[15] Marksist din sosyologları sekülerleşme sürecini bir gelişme olarak görüyorken, Hıristiyan görüşlerinden etkilenenler süreci bir çözülme olarak değerlendiriyorlardı.

Oysa deneysel bir olgu değer-bağımlı bir tutumla ele alınmadan da tasvir edilebilir. Meselâ sekülerleşmenin gerilemekte olduğu kanısında olan Peter Berger kavramı, *toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarılma süreci*[16] olarak tanımlar. Bu tanım, dinî sembol, doktrin ve kurumların toplumda itibar ve otoritesini kaybederek dinin gerilemesi sürecine işaret eder.

Kuramın hâlihazırdaki savunucularından Bryan Wilson (1926-2004) ise sekülerizmi kısaca, *dinsel düşünceler, pratikler ve kurumların önemini yitirme süreci* olarak tanımlar.[17]

Başka tanımları da göz önünde tutarak kavramı, başta insanın zihni olmak üzere bireysel ve toplumsal hayatta dinin etkisinin azalması; insanı, toplumu ve kâinatı din-dışı olarak görme süreci şeklinde tanımlayabiliriz.

Sekülerleşme tıpkı kilise ile devletin ayrılmasında olduğu gibi, dinselliğin daha önceki nüfuz alanlarından tahliye edilmesinde kendini açıkça gösterir. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi, bilimin özerk ve tamamen seküler bakış açısıyla yükselişinde gözlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Üstelik sekülerleşmenin aynı zamanda öznel bir yanı da vardır. Nasıl toplum ve kültürün sekülerleşmesi söz konusuysa, aynı şekilde *bilincin* de sekülerleşmesi söz konusudur.[18]

Sekülerleşme kavramını sosyolojide ilk kullanan Weber, dinin modern öncesi toplumlara ait bir dünya görüşü olduğunu, modern toplumun yükselmesiyle de sekülerleşmenin kaçınılmaz olacağını ileri sürer. Weber'e göre toplumlar sanayileşirken daha rasyonel, mantıklı düşünme ve organizasyon biçimlerini benimsemek zorunda kalır ve din gibi geleneksel otorite kaynakları bir kenara itilir.[19]

Modernleşmeyle birlikte dinin marjinalleşeceğini ya da tamamen kaybolacağını iddia eden sekülerleşme teorisi, zorlayıcı bir teori olmasına rağmen uzunca bir zaman birçok sosyolojik araştırmanın ideal modeli oldu. Berger ve arkadaşları teorilerinde dine ağırlıklı olarak yer verdikleri halde, yine de sekülerleşme teorisinin geçerliliğine olan inançlarını sürdürdüler. Ancak, 1996'ya gelindiğinde Berger, kendi sekülerleşme tezinde yanıldığını itiraf etti. Onunla birlikte sekülerleşme olgusu etrafındaki tartışmalarda yeni bir aşamaya gelindi.

Bugün Batı eksenli sosyoloji literatüründe, sekülerleşme-din ilişkisinde üç farklı tezin savunulduğu görülmektedir.

*Birinci tez,* sekülerleşme tezi adıyla ünlenen eski paradigmadır. Buna göre modernite, mutlak surette sekülerleşmeyi doğuracak ve nihayette dinin yok olmasına yol açacaktır. "Ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme" şeklinde özetlenebilecek bu tez, yaklaşık üç asırdır sosyal bilimciler ve entelektüeller arasında yaygın söylem olarak kullanıldı. Sekülerleşme tezi halen *Bryan Wilson* (ö. 2004), *Karel Dobbelear* ve *Steve Bruce* gibi Avrupa kökenli bazı sosyologlar tarafından yüksek sesle savunulmaktadır.[20]

*İkinci tez,* sekülerleşme tezine karşı kutsalın vazgeçilmezliğini savunan yeni paradigmadır. Buna göre, sekülerleşme tezinin savunuları artık terk edilmelidir. Çünkü üç asırdır dini yok edeceği söylenilen modernite, bugüne kadar bunu gerçekleştiremediği gibi, bazılarına göre, modernitenin doruk noktasına ulaştığımız şu günlerde din her zamankinden daha kuvvetlidir. *Peter Berger, Rodney Stark, Daniell Bell* ve *Jeffrey Hadden* (ö. 2003) gibi daha çok Amerika kökenli sosyologlarca savunulan bu yeni paradigmaya göre, modernitenin din ile uyuşmazlığı tezi doğru değildi.[21]

Din günümüzde kurumsal yapıdan uzaklaşsa bile ve mabetlere devamlılıkta bir düşüş olsa da insanlar, dine kurumsal bir aidiyetle bağlı olmaksızın, tabiatüstü alana (Tanrı'ya) inançlarını devam ettirmektedirler. İngiliz sosyolog Grace Davie, bu durumu *ait olmadan inanma* kavramıyla karşılamaktadır.[22]

*Üçüncü tez* ise din ve modernitenin karşılıklı olarak birbirini etkilediğini savunur. Bu teze göre din, popüler kültürdeki görünürlüğünü kaybetmemiş, fakat artık moderniteden ve sekülerleşme olgusundan da nasibini almıştır. Conrad Oswalt'ın *Secular Steeples* (Seküler Çan Kuleleri) isimli eseri bu tür bir etkileşimi açıklamaktadır.[23]

Her şeye rağmen modernlik, evrimci/pozitivist bir önyargıyla, geleneğin devamı olarak gördüğü dinin, işlev ve geçerliliğini bir şekilde yitireceğini varsaymaktadır. Weber'in ünlü metaforunda, manastırın kapısını çarpıp çıktıktan sonra dünyevi olayların piyasasına doğru geniş adımlarla yürümeye başlayan din ele alınmaktadır. [24] Manastırlardan piyasalara dalış, nihai anlamda sekülerleşme denizinin dalgalarıyla boğuşma anlamına gelir. *Piyasa adamının* dalgaları aşma ihtimali olsa bile, dalgaların onu bilinmedik, yabancı sahillere sürükleme ihtimali çok daha fazladır.

**Manastırlarda Bilim ve Teknoloji**

Swatos ve Christiano Avrupa'da inanç çağının önemli bir delili olarak gösterilen ve "öbür dünyaya yönelik sade bir hayat" anlamına gelen manastır hayatındaki seküler yapılara dikkat çekerler: "Bilim, tıp ve tarım tarihinde birçok yeniliğin manastırlardan türemesi konusunda sekülerleşme fikrinin ne düşündüğünü pek bilemiyoruz. Ama mesela gen uzmanı Mendel bir keşişti; ilk elektrik denemelerinden bazıları keşişler tarafından yapılmıştı. Eğer manastırlar bu dünyaya o kadar yüz çevirdilerse o zaman bu ilgi nereden geliyordu? Manastırlar sadece kutsal kitaplara değil, seküler kitaplara da aşinaydılar. (...) Bu kurumlar Aristo ve diğer Yunan filozof ve bilim adamlarının ana depolarıydı".[25]

## 2. Sekülerizm Teorisinin Eleştirisi

Sekülerleşme teorisinin ana teması gayet nettir: Modernleşmeyle hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde (bilincinde) din gerileyecektir. 1700'lerin başında deist filozof Woolston, 200 yıl içinde Hıristiyanlığın tamamen ortadan kalkacağını söylüyordu. Voltaire'nin öngörüsü ise 50 yılla sınırlıydı. Fakat bunlar tamamen birer tahminden ibaretti ve çok geçmeden yanlış varsayımlar olduğu ortaya çıkmıştı.[26]

- Kuramın eleştirisinde her şeyden önce geçmiş yüzyılların daha dindar olduğu ve günümüze doğru geldikçe bunun azaldığı düşüncesinin tarihi olarak yanlışlığının ortaya konulması önemli rol oynamıştır.
- Bir başka önemli veri ise, dindarlığın eski yapısından farklılaşsa bile gerek büyük dinler altında ve gerekse küçük kültler halinde hayatiyetini devam ettirdiği ve inanma duygusunun yok olacağına dair bir işaretin görülmemesidir. Aksine modernleşme, sekülerleşme karşıtı birçok tepkisel güçlü hareketin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.
- **J. Hadden,** sekülerleşme teorisinin sistematik bir tahlilden geçirilmediği, onun teoriden çok bir doktrin olduğu ve birbirleriyle bağlantılı bir sistematik önermeler grubu olmaktan çok, sorgulanmadan kutsallaştırılan bir ideolojiyi temsil ettiği kanısındadır.[27]
- **David Martin,** sekülerleşme fikrinin kendi içinde tutarsız olduğunu vurgulayarak bunun kuramsal olmaktan çok ideolojik ve polemiksel işlevler üstlendiğini belirtir.[28]
- **Rodney Stark,** sekülerleşme teorisini bir 'kehanet' olarak nitelendirmekte ve bazı sekülerleşme tezi savunucularının gerçeklerden kaçmak için tanımları keyfi şekilde kullandıklarını ileri sürmektedir.
- **Robert Towler**'a göre sekülerleşme teorileri, dinin sadece kurumsal, resmi şekli üzerine yoğunlaşarak, dinin çöküşünden bahsetmekte ve dinî kurumların kontrolünde olmayan 'yaygın din'in varlığını göz ardı etmektedirler. Şayet modern Batı toplumlarında 'yaygın din' varlığını sürdürmeseydi, sekülerleşme tezlerinin doğruluğundan söz edilebilirdi.[29]

Sonuç olarak dinin sosyal kurumlar üzerinde etkisinin azaldığını söylemek mümkünse de, özellikle dinin birey ve

toplum üzerinde etkin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Kurumsal yapılarda dinin zayıflamasına karşın kurumsallığın dışında yaygın dinî formlar ortaya çıkmaktadır. Batı'da kilise üyeliğinde düşüş olmakla birlikte, Davie'nin kavramıyla *ait olmadan inanan* insanların sayısında bir artış söz konusudur. Bununla birlikte **José Casanova**'nın *inanmadan ait olan* kavramı da[30] görmezlikten gelinmemelidir. Bugün Batı'da pek çok kimse, dinî inançları olmadıkları halde sosyal ve kültürel nedenlerle dinî gruplara katılmaktadırlar.[31]

Burada şunu da söylemek gerekir: Sekülerleşmeye eleştirel yaklaşanların üzerinde durdukları noktalardan biri olan dinî canlanma ve dine dönüş olayları, sekülerleşmenin kesin olmadığının bir kanıtı olarak gösterilmektedir. Bu doğru olabilir, ne var ki, sekülerizm eleştirileri hiçbir şeyin değişmediği, her şeyin eskisi gibi olduğu, öyle ya da böyle bir sekülerleşmenin meydana gelmediği, hatta dindarlığın da değişmeyen bir olgu olduğu şeklinde bir iddia da taşımamaktadır. Şu nokta gayet nettir: Büyük yerleşim merkezlerinin ortaya çıkışı ile dinî kurumlara düzenli ve aktif olarak katılanların sayısındaki düşüş arasında en azından Avrupa bağlamında bir ilişki bulunmaktadır. Ama şartları Avrupa'dan farklı olan Amerika'da muhtemelen böyle bir düşüş yoktur.[32]

Sonuç olarak dinin resmi sosyal kurumlar üzerindeki etkisinin azaldığını söylemek mümkünse de, özellikle mikro sosyolojik planda dinin hâlâ birey ve toplum üzerinde etkin olduğu bir gerçektir.

### 3. Dinin Yükselişi

Kuşkusuz dünya 60'lı yıllardan itibaren sekülerleşme teorisyenlerin varsayımlarının aksine farklı bir kulvara girmiş; insanlar çoğunlukla *ilâhi* ya da kısmen *insani* dinsel oluşumların içerisinde yer almışlardır. Sekülerleşmenin sonu geldiği elbette

söylenemez; bu bir süreçtir ve dünyanın bizatihi ayrılmaz bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir.

Bununla birlikte sosyal bilimlere ait birçok araştırma, tüm dünyada dinin yükselişine işaret etmektedir. Bugün, artık dinin sosyal alandan silinip yok olması yerine, 'direnişinden', 'yükselişinden', 'kutsalın'[33] ya da 'Tanrı'nın' dramatik dönüşünden[34], pozitivizmin kutsal kâsesinin kırılışından ve sekülerizmin marjinalliğinden söz edilmektedir.

Bugün yüz yüze gelinen küresel dinî manzara, dinin dünya çapındaki söz konusu yükselişinin nedenlerinin neler olabileceği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Bize göre bunun iki temel nedeni vardır. Bunlardan *ilki,* insanlığın tarih boyu tecrübe ederek kesinlik atfettiği değerlerin bugün modernite tarafından erozyona uğratılmış olmasıdır. Toplumsal değerlerin özümsenmesiyle oluşan kişiliklerine yönelik bir saldırı ve tehdit olarak algıladıkları yeni durum karşısında insanlar, 'kimliklerini onarma' ve 'koruma' ihtiyacının bir ifadesi olarak ecdattan kalma bir altın çağın özlemini dile getirmektedirler.[35]

*İkinci* neden, inanç ve değerleri hiçe sayılan geniş halk kitlelerinin, seküler elitlerin kültürüne yönelik sosyal mesafesinin uzaklığıdır. Halk kitleleri, özellikle de çocuklarının eğitiminde inanç ve değerleri hedef alındığında son derece rahatsız olmaktadırlar. Bu yüzden bazı dinî hareketler, -dinî motivasyonları çok kuvvetli olmasa da- seküler eliti ve onların kültürlerini benimsemeyen insanlardan zaman zaman rağbet görebilmektedirler.[36]

**Din Hayatınızda Ne Kadar Önemlidir?**

2002 yılında gerçekleştirilen bir araştırmada, 44 ülkeden seçilen örneklem gruplarına "Din hayatınızda ne kadar önemlidir?" sorusu yöneltilmiş ve katılımcıların dört şıklı "çok önemli, biraz önemli, çok önemli değil ve hiç önemli değil" cevap kategorilerinden birini işaretlemeleri istenmiştir. Sa-

nayileşmiş ülkeler arasında en yüksek oranda "dinin hayatlarında çok önemli yerinin bulunduğunu" söyleyen, yüzde 59 ile ABD halkı olmuştur. Bu, kendilerine ait 100 dolarlık banknotların bir yüzünde "Tanrı'ya güveniyoruz" ibaresinin yer aldığı ABD'liler için şaşılacak bir durum değil. Sanayileşmiş diğer ülkeler arasında Britanya'da dini hayatlarının merkezine koyanların oranı yüzde 33 olarak çıkarken, bu oran Kanada'da yüzde 30, Almanya'da yüzde 21'dir. Sanayileşmiş ülkeler arasında en düşük katılım Japonya (yüzde 12) ve Fransa'da (yüzde 11) gerçekleşmiştir.

"Dinin hayatlarında çok önemli yerinin bulunduğunu" söyleyenlerin oranı İslam ülkelerinde daha yüksek. İslam ülkeleri arasında da en yüksek oran, yüzde 97 ile Senegal ve % 95 ile Endenozya'ya; en düşük oran, yüzde 65 ile Türkiye ve yüzde 35 ile eski bir Sovyet ülkesi olan Özbekistan'a ait.[37]

Böylelikle modernite, sonuçları itibariyle bir yandan sekülerleşmeye diğer yandan tepkisel tarzda kimi zaman fundamentalist ve kimi zaman da postmodernist düşünce akımlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şimdi moderniteye tepkisel olarak ortaya çıkan akımlardan fundamentalizm sorununa göz atalım.

## C- FUNDAMENTALİZM

### 1. Fundamentalizmin Ortaya Çıkışı

Fundamentalizm kelimesi, ilk olarak 1910'dan 1915 yılına kadar zengin dindarların finanse ettiği *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Esaslar: Gerçeğin Tanıklığı) adı altında neşredilen on iki kitapçık dizisiyle ortaya çıkmıştır. *The Fundamentals,* Kutsal Kitab'ın (Bible) yanılmazlığı ve dünyanın günahkârlığından dolayı İsa Mesih'in yeryüzüne gelmesinin yakın oluşu gibi konuları savunurken, Hıristiyanlıktan sapmaları da büyük çapta kınamaktadır.[38]

*The Fundamentals*'dan bu yana kavram etrafında bir hayli literatür oluşmuştur. Onlardan en dikkat çekici olanlardan bir tanesi de 1991-95 yılları arasında bir vakfın birkaç milyon dolarlık finansmanıyla Chicago Üniversitesi tarafından beş cilt halinde yayınlanan *Fundamentalism* serisidir. Bütün bunlar, fundamentalizmin ender bir olgu olmadığının göstergesidir.[39]

*Fundamental* kelimesi İngilizce sözlükte 'esas, temel, esaslı, asli, temele ait, birinci' gibi anlamlara gelir. *Fundamentalizm* ise 'Protestanlık'ta aşırı tutuculuk ve Kitab-ı Mukaddes'i harfi harfine tefsir etme' olarak tanımlanır.[40]

Genel olarak fundamentalizm; ilerlemenin, sosyal evrimin, modernizmin ve liberalizmin geleceğin dalgası olarak selâmlandığı bir sırada, modern seküler dünyanın neden olduğu toplumsal değişimlere bir tepki olarak, Hıristiyanlığın temel ilkelerini savunmak amacıyla Amerikalı Protestan Evanjelikler arasında ortaya çıkan dinsel hareketleri nitelemek için kullanılan bir kavramdır.[41] Bununla birlikte, zamanla, dinin temel metinlerine ya da temellerine geri dönmeyi isteyen tüm hareketler için etiket bir kavram olarak kullanılır olmuştur.

Başlangıçta teolojik anlam içeriğine sahip olan kavramın anlam kümesi, zaman geçtikçe, siyasal iktidarın ele geçirilmesi projeleriyle bağlantılı hale gelmiş ve her hangi bir ideolojiye, dine, dogmatik şekilde inanma ve bu inancını dışarıdakilere dayatma şeklinde kullanılır olmuştur. Kelime zaman içinde teolojik bir terim olmaktan çıktığı gibi, dinle ilgisi olmayan, dinin toplumsal rolünü azaltmaya hatta ortadan kaldırmaya yönelik kimi seküler düşünce sistemlerini de kapsayacak şekilde anlam kaymasına uğramıştır. Bu yeni haliyle fundamentalizm, dinsel ya da ideolojik *fanatizm* kavramıyla neredeyse eş anlamlı hale gelmiştir.[42]

Kısacası, kavram, herhangi bir doktrine sıkı bir biçimde bağlılık, körü körüne inanç ve başkalarına kendi doğrularını dayatma ve çoğunlukla da aşırı dinî hareketleri ima ederek,

dinî bir çağrışım zinciri ile birlikte zihinlerde anlam bulur. Bu durumda fundamentalizm, dinî teslimiyete vurgu yapan ve dinin temel esaslarını sosyal hayata egemen kılmayı amaçlayan bir 'diriliş hareketi'dir.[43]

Öyle anlaşılıyor ki, kavram ilk ortaya çıkışından bu yana önemli bir anlam genişlemesine ve kaymasına maruz kalmıştır. Onun bu haliyle alınıp başka kültürlerdeki hareketleri tanımlamada kullanılması oldukça sorunlu olacaktır. Zira kavram, ilk olarak Hıristiyan bir kültürde Hıristiyan grupları nitelemek üzere ortaya çıkmıştır. Kültürel ortam farklılığı, kavramın yerindeliğinin belirlenmesinde önemli rol oynar. Örneğin, bir Hıristiyan'ın kutsal kitabını savunmasıyla bir Müslüman'ın kendi kutsal metnini savunması aynı düzlemde değerlendirilebilecek iki tavır değildir. Daha açık bir ifadeyle, teolojik statüleri ve orijinallikleri açısından Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim farklı görünümlere sahiptir. Bir Hıristiyan'ın, özellikle Eski Ahit'te geçen ve tarihsel ve antropolojik çelişkiler içeren birçok anlatım karşısında çoğu defa sessiz kalması beklenir. Onları savunmaya kalkması, irrasyonel bir tavır olarak anlaşılabilir. Zaten fundamentalizm kavramının içeriğinde yer alan önermelerden bir tanesi de 'Kitab-ı Mukaddes'in yanılmazlığını savunma'dır. Oysa Kur'an-ı Kerim, teolojik statüsü ve orijinalliği açısından çok daha açık ve kolay anlaşılabilir bir konumdadır. Bu durumda fundamentalizm kelimesi, Kur'an-ı Kerim savunusunu etiketlendirmede işlevsiz kalacaktır.

## 2. Fundamentalizmin Sosyal Kökenleri

Modernleşme bazı bakımlardan sekülerleşmeye neden olurken, sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketin de doğmasına yol açmaktadır. Gerçekten de fundamentalizm, moderniteden duyulan endişenin ve sekülerleşmeye olan tepkinin bir yansıması olarak kendini göstermektedir.

Modernleşme sürecinde bilim, teknoloji, yüksek eğitim ve diğer gelişmelere rağmen, Kuzey Amerika'da fundamentalizmi doğuran iki temel sosyal faktörden söz etmek mümkündür.

Bunlardan *ilki,* modern seküler dünyanın gidişatından duyulan *endişe*dir. Her nerede olursa olsun, modernleşme ve sekülerleşmeye bağlı olarak hızla değişen dünyada ahlâki değer sistemlerinin ve toplumsal yapıların çözülmesi ciddi bir tehlikedir. Bu durumda fundamentalizm, modernizm nedeniyle tehdit altındaki kimliğin korunması ve kayıp kimliğin yeniden ihyası ile ilgili dinî bir oluşumdur, denilebilir.

*İkincisi,* toplumun manevi değerleri hakkında oluşan *şüphe*dir. ABD'de yapılan araştırmalarda fundamentalizmin sosyal kaynaklarını daha iyi kavramanın bir yolunun, bu şüpheye bakmak olduğu belirtilir. Adı geçen toplumda, liberal yüksek eğitim düzeyi ve dinlerin ve etnisitelerin coğrafik karışımı gibi bazı sosyal faktörler, manevi değerlere yönelik şüphenin doğmasında etkili olmuştur. Kolejlere giden gençler, temel topluluklarıyla bağlarını koparıp yeni değer seçenekleriyle karşılaştıkları için, zamanla temel manevi değerlerini umursamadılar. Bunun sonucu olarak cinsellik tavırlarında yeni özgürlükler, değişen cinsiyet rolleri, dinler arası artan evlilik oranları, birçok insanın ilk çocukluk yıllarından itibaren öğrendiği değerlere karşıt işliyordu.[44]

Bu vb. değişimler, birçok fundamentalist için açık çıkarımlardı: Gençlerin kontra-kültürel yaşam tarzlarını deneyimleyen farklı renklilikleri, aşırı muhafazakârlar tarafından muhalefetle karşılandı.

Bununla birlikte fenomen, indirgemeci bir anlayışla sadece sosyal veya siyasi şartların bir sonucu olarak da görülmemelidir. Sözgelimi, psikolojik yönden fundamentalizme bakıldığında, eleştiriye kapalılık, ya hep ya hiç tarzı 'siyah-beyaz' düşünce yapısı gibi olguların bu türden gruplarda ortak olduğu görülür. Fundamentalistlerin, kendiliklerini (self) 'bağımlı' olduğu

kimselerden ayıramadıkları ve henüz anneye bağımlılık sürecindeki bir çocuk gibi, başkalarına bağımlı kişisel gelişim düzeyine sahip oldukları belirtilir.[45]

1950'lerde Henry S. Commagare, fundamentalist karakter tahliline girişerek, Amerikan toplumunda fundamentalistleri iki yüzlülük ve sathilikle suçlamaktaydı: "Onlar dışta manevi bir şov sunuyorlardı ama imanlarını güçlendirmeye yönelik bir deneyimde bulunmuyorlardı. Fundamentalizm, yapmacık tavırlı, söylem itibariyle yakınmacı ve olumsuz vaaz vermeyi, gerici politik manevrayı ve zaman zaman militanca patlamaları cesaretlendiren bir görüştü." Commagare'ın analizinden on yıl sonra, tarihçi Richard Hofstadter, fundamentalizmin modernitenin egemen güçlerine müthiş ve militan bir reaksiyonu temsil ettiğini yazarak, rızkı gibi, "imanından endişe eden" ve "nefretle yaşamak" inançlarının bir parçası olan "militan bir zihniyet tipinde" kök saldığını ileri sürdü.[46]

O halde dinî fundamentalistleri, günün toplumsal şartlarını ve tedriciliği dikkate almaksızın dinin temel kaynaklarını okumada literal ve sert bir yöntem benimseyen; modernliğin olumsuz veçhelerine karşı nefreti imanlarının bir parçası olarak gören ve bazen militan bir zihniyete bürünen kimseler olarak tanımlamak mümkündür.

**Fundamentalizm ve Modernite**

Fundamentalizm, tipik olarak modernitenin kahredici/bunaltıcı olduğu yerde ortaya çıkar. Çözüm, kutsal metnin ve ilâhi kuralların kesinliğine bir dönüş formunda görünür. Fundamentalist, sekülerleşmenin yol açtığı kaosa karşı, tabiatüstü kesinliğin, masumiyetin ve otoritenin dil uzatılmasına muhalefet eder; seküler ahlâkın müphemliğine karşı, dinî esasların kesin anlamlarını şiddetle seslendirir. Genel olarak, fundamentalistlerin hepsi muhtelif mutlaklara iman eder, fakat hepsi de modern davranış ve düşüncenin kontrol edi-

lemez karmaşıklığına karşı geçmişten çitler (barikat) yaratan benzer sosyo-kültürel işlevlere sahiptir.[47]

Peter Berger ve arkadaşları, modernleşmenin insani bilinç üzerindeki etkilerinin kapsamlı bir analizini sunarak, *bürokrasi, teknoloji* ve *çoğulculuğun* daha bol maddi konfor kadar kaçınılmaz bir şekilde hoşnutsuzluğa hatta yurtsuzluğa yol açtığını savundular.[48] Onlar fundamentalizmin, çoğunlukla özel alan içinde bir anlam inşa etmeye çalışan, aksi takdirde evrenin kaosa düşeceğini iddia eden moderniyete karşı bir reaksiyon olduğunu ima ederler. Sosyolog J. D. Hunter ise fundamentalizmi "kimliğini modern dünya düzenine mukavemet etmekten alan temelde bir dinî cemaat" olarak değerlendirir.[49]

## 3. Fundamentalizmin Temel Özellikleri

Amerika'da ortaya çıkan fundamentalizmin temel karakterleri, *Literalizm, Millenarizm ve Pietizm*'dir.

Literalizm, metnin bütünüyle dış anlamına bağlı ve harfiyen sadık kalarak okuma türüdür. Fundamentalistler, Kitab-ı Mukaddes'in literal (lafzi, harfi) okunmasını, anlaşılmasını ve uygulanmasını isterler. Temel dinî metinlere geri dönme özlemi içindedirler ve böyle bir okuma biçiminden çıkarılan öğretilerin toplumsal, ekonomik ya da siyasal hayata uygulanmasını önerirler.

Bu gruplar, aynı zamanda millenaristtirler. Sürekli 'Mesih' beklentileri içindedirler: İsa Mesih en kısa zamanda dünyaya gelecek ve 'Bin Yıllık Tanrı Krallığı'nı kuracaktır. Fundamentalist Hıristiyanlara göre Bin Yıllık Tanrısal Krallığı kurmak üzere İsa'nın tekrar yeryüzüne gelebilmesi için dünyanın Hıristiyanlaştırılması gerekmektedir. Onlar, hem İsa Mesih'in gelişini hem de dünyanın sona doğru gidişini, kıyamet alâmetleri olarak yorumladıkları *Armegedon** inancıyla da desteklemektedirler.[50]

Onların bir diğer özelliği de pietist oluşlarıdır. Latince dindar anlamındaki 'pius' kelimesinden gelen 'pietizm', XVII ve XVIII. yüzyıldan itibaren Protestanlığa kendine özgü bir şekil veren dindarlık hareketidir. Pietizmin amacı, ilk Hıristiyanlık ruhunu yeniden canlandırmaktır. Yedinci Gün Adventizmi[51] gibi fundamentalist gruplar, İsa Mesih ve ilk Hıristiyanlar zamanında olmadığı halde sonradan Hıristiyanlığa sokulan 'pazar ayini', 'çocuk vaftizi' ve 'yılbaşı kutlaması' gibi pek çok uygulamaya savaş açmışlardır. Yedinci Gün Adventistlerine göre Noel, süslü çam ve hediyeleşmeler tamamen putperest âdetidir ve esas itibariyle de İsa'nın gerçek doğum günü bilinmemektedir. Ancak onlar, İsa'nın kurtarıcı oluşunu hatırlattığı ve bütün dünyaya yayılmış olduğu için yılbaşını yine de kutlamaktadırlar.[52]

### 4. Batı Dışı Dünyada Fundamentalizm

Yukarıda belirtildiği üzere kavram, önceleri Hıristiyanlık'taki Evanjelik Protestan eğilimler için kullanıldığı halde*, kendisini dinin savunucusu olarak algılayan farklı dinde, farklı coğrafyada, farklı sosyo-politik şartlarda ortaya çıkan pek çok dinî hareket, birçok medya kuruluşu ve bilim adamı tarafından fundamentalist kategorisine konmuştur.

Böylelikle kavram 1970'lerden sonra küreselleşmenin de etkisiyle, Hıristiyanlık dışında zaman zaman İslam, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm için de kullanıldığı görülmektedir. İslam dünyasında Müslümanlığı ilk dönemlerin 'katıksız' İslam'ına döndürme girişimlerini temsil eden *Vahhabilik* ve *Selefiye* ile birlikte bir ölçüde *Modernizm* akımının, dışarıdan genellikle bu sıfatlarla etiketlendirildikleri söylenebilir. Oysa bu akımlar kendilerini nadiren fundamentalist ya da radikal olarak tanımlarken çoğunlukla bir fikir hareketi ya da aktivist olarak nitelendirirler.

Günümüzde modern seküler gelişmelere bağlı olarak Selefilik yeni bir dil geliştirmiştir. Kur'an mesajına *literal bağlılık* ve *kültürel Batı karşıtlığı*, bugünkü *Yeni-Selefiliği* tanımlayan iki temel unsurdur. Yeni-Selefiler'in temsil ettiği katı İslam anlayışının beslendiği kaynakların başında Selefilik ya da Vahhabilik düşüncesi gelir. Birçok Arap ülkesinde resmi doktrini oluşturan *Vahhabiliğin* kökeni XVII. yüzyıla kadar gider. Özgün metinlere ve Asr-ı Saadet'teki bağımsız ve saf toplum modeline dönme fikrini temsil eden *Selefilik* ise XIX. yüzyıl sonunda **Cemaleddin Afgani**'yle (1838-1897) ortaya çıkmış bir dinî akımdır. Vahhabilik'ten de esinlenen Selefiliğin izleri XIII. yüzyıla kadar götürülebilir. Bu yüzyılda **İbn Teymiye** (1263-1328) gibi yazarlar, 'es-Selefü's-Salihîyn'e (önceki Salihler) yani Peygamber'in arkadaşları ve hemen sonraki izleyicilere atıfta bulunmuşlardır.[53]

**Yeni-Selefiler**

O. Roy'a göre Selefiler, zararsız olsa bile saf geleneğe ilâve edilen her şeyi terk edilmesi gereken *bid'at* (yenilik) olarak damgalarlar. Tasavvufa karşıdırlar. Toplumsal sorunlara karşı çoğunlukla ilgisizdirler; demokrasi, parti, seçimlere katılıp oy kullanma, belediye nikâhı, sendika gibi Batılı sosyo-politik kurumları ve tüm Batı etkisini reddederler. Bu reddediş, dogmatik ya da bazen militanca olabilir. Onlar dini insanileştiren bir unsur olarak gördükleri kültür kavramına da karşıdırlar. Selefilerin amacı, 'gerçek İslam'a dönüştür. Bu anlamda Selefilik, mü'minin imanını arıtma ve davranışlarını bizzat kültür fikrinden kopuk ve yasaklar bütününe indirgemek isteyen bir kültürsüzleştirme etkeni olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, Müslüman dünyanın geleneksel kültürel tarihi karşısında en azından suskun kalarak ilgisiz kalmakta ya da böyle bir görüntüyle pasif bir muhalefet sergilemektedir. En iyi ihtimalle bu tarih, Selefiliğe hiçbir şey katmamıştır; en kötü ihtimalle, yolsuzluk ve gerilemeden ibarettir. Kültürel din karşıtlıkları nedeniyle Selefiler, sistemli

bir biçimde yerel halk İslamı'na saldırmaktadırlar. Her tür türbe ziyaretini kınamakta ve Peygamber'in doğumun kutlanmasına (mevlit) bile karşı çıkmaktadırlar. Sufiliği, zikir halkalarını, ilahilerin enstrüman eşliğinde söylenmesini reddetmektedirler. Bizzat kültür kavramını reddettikleri için, İslamî bir sanat anlayışı olduğu halde, Selefî bir sanatçı, romancı neredeyse hiç görülmez. Müslümanlar, çoğunlukla, göçmen olarak gittikleri yeni ülkelerin bütün haklarına sahip (sözgelimi hem Müslüman hem Fransız vatandaşı) vatandaşları olmak istedikleri halde radikaller her türlü vatandaşlığı reddetmektedirler.[54]

## 5. Anti-Fundamentalizm

Fundamentalizm, modernleşmeye bir tepki olarak belirmekle birlikte, kendisi de tepkisel tutum ve davranışlara maruz kalmaktadır. Fundemantalizm karşıtlığı ve korkusu artık dünyanın birçok bölgesinde, insan hakları ihlallerine yol açacak ölçüde, önemli bir olgu haline gelmiştir.

Fundamentalizm korkusu, çoğu zaman, fundamentalistlerin militanca söylemlerinden, şiddet içeren yöntemlerinden ve diktatör liderlik örneklerinden kaynaklanmaktadır. Bu korku öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, artık fundamentalizme karşı mücadele, gerek küresel bir olgu halini alması ve gerekse ideolojik yapısı nedeniyle, Soğuk Savaş dönemi ile rekabet eder hale gelmiştir. Soğuk Savaş yıllarında komünistler 'hür dünya'nın yani Batı'nın şeytani düşmanları olarak damgalanırken, 'demir perde ülkeleri' olarak adlandırılan Sovyetlerin dağılmasını müteakiben, 'dinî milliyetçiler' dikkatleri üzerlerine çekmeye başladılar. Dinî milliyetçiler karşılarındakileri 'şer güçler' veya 'şeytanın elçileri' olarak tanımlarken, seküler yazarlar da onlardan 'fundamentalistler' şeklinde söz etmekte, hatta bazen 'kindar' ve 'neo-nazi' sıfatlarını uygun görmektedirler.[55]

**Juergensmeyer** aşırı bir hal alan bu düşmanlığı, gerçek dışı bir fundamentalizm korkusunu ifade edecek tarzda *fundafobi*;

bu korkunun ve nefretin patolojik değil, özel olayların tahrik ettiği normal bir tavır olması durumunda da *anti-fundamentalizm* kavramıyla tanımlamayı tercih etmektedir. Zira korku, yerinde veya yersiz olsun, her iki durumda da karşı taraf kavrama normatif, küçük düşürücü, yargılayıcı bir anlam yükleyerek "din savunucularını son derece kindar bir şekilde fundamentalistler olarak" tanımlamaktadır. Kavramlara tarafsız yaklaşması gereken akademik çevrelerde bile, ona göre, bu konuda bilimsel ahlâka uyulmamakta ve fundamentalistler antimodernist bir dinî hareket olarak nitelendirilmektedirler.[56]

Fundamentalizm fobisinin insan hakları ihlaliyle ilgili en belirgin sonucu, politik arenada görülmektedir. Modern yönetimlerin zaman zaman fundamentalizm fobisinden yararlandıkları bir gerçektir. 1990'ların başlarında Bosna'da köy ve kasabaları imha edip Müslümanları katlederek 'etnik temizlik' gerçekleştiren Sırp milliyetçileri 'Bosnalı Müslümanların fundamentalist bir İslami devlet kuracağı' mazeretine sığınıyorlardı. Onlara göre bu fundamentalistler, Avrupa'yı kuşatmak için Bosna'yı kullanacaklardı.[57] Aynı söylem, İsrailli liderler tarafından Filistinlileri imha etme ya da en azından sınır dışı etme eylemini mazur göstermek için de kullanılmaktadır.[58]

## 6. Kültürel Eklemlenme

Fundamentalizm, modernliğin sonuçlarına bir tepki olarak belirmekle birlikte, modernliği bütünüyle değil, bir seçime tabi tutarak reddediyor. Fundamentalistlerin basitçe anti-modern olduğunu söylemek, onların aynı zamanda, büyük ölçüde, modern olduklarını ıskalamaktır.[59]

Oysa bu hareket, modernleşmeye rağmen değil, modernleşme sayesinde bir başka deyişle modernizmin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Modernizm öncesinde fundamentalizm denilen bir olgu yoktu. Üstelik modernleşme; kentleşme ve

teknoloji, kolay seyahat ve iletişim imkânları aracılığıyla onun kaynaklarına da katkı sağlamaktadır.

Fundamentalist hareketler, modern seküler dünyanın hemen yanı başında, neredeyse onun ayrılmaz bir parçasıymışçasına onunla birlikte var olduğuna göre, burada, onlara karşı nasıl bir tutum sergilenebileceği sorusu akla gelebilir. Hemen belirtelim ki, bireyin dokunulmazlığına ve toplumsal yapıya yönelik şiddet, saldırı, alay ve hakaret içermeyen her türlü düşünce ve etkinliğin artık normal kabul edilmesi gereken bir dünyada yaşıyoruz. İnsanlar toplumsal dokunun kabul edemeyeceği türden olumsuz davranış, fiil ve eylemlerin içinde bulunmadıkları sürece, özgürce düşünüp hareket edebilmelidirler. Ancak her toplum, toplumsal dokuyu zedeleyecek, tahrip edecek her türlü ideolojik oluşumu ve eylemi, aynı zamanda engelleme ya da onu topluma faydalı hale getirme çabası içine girer.

İşte tam da bu noktada kimi sosyal bilimciler, modern bir olgu olan fundamentalizmin eşiği geçerek, zararlı olmaya başladığında, işlevsel bir anlayışla, topluma uyarlanabileceğine dair kültürel eklemlenme kuramını gündeme getirmişlerdir. İdeolojik hareketlerin toplumsal yapıya uyarlanması konusunda geliştirilen **kültürel eklemlenme** (cultural articulation) kuramına göre, ideolojik hareketler uygun sosyal zeminlerde kendine yer bulur ve sosyal çevresiyle bir eklemlenme sürecinde kendine özgü bir şekil ve muhteva kazanır. *Eklemlenme,* ideoloji ile sosyal yapı arasında bir uyuma ya da denkliğe işaret eder, böylelikle ideolojinin devamı için yeterli kaynaklara ulaşılmış olur.[60]

Buna göre ideolojik toplumsal bir hareket analiz edilirken içsel dinamiklerin yanında sosyal çevre şartları da dikkate alınmalıdır. Toplumsal hareketlerin başarılı ve kalıcı olmaları bazı çevresel şartlara uyum göstermelerine bağlıdır. İslam dünyasında dinî metinleri toplumsal şartları dikkate almadan literal yorumlama tarzlarıyla bilinen *yeni-Selefilerin* bazen top-

lumsal yapıya göre de tavır belirledikleri görülür. Mesela Arnavutluk'daki Selefiler, Arnavut geleneğinde kesin evlenme geleneği kabul edildiği için, 'yedi göbek' olarak tanımlanan akraba evliliğinden büyük ölçüde kaçınmaktadırlar. Yine de toplumsal şartları dikkate almaksızın, zaman zaman geleneğin sınırlarını zorlayanlar da görülebilmektedir. Mesela Selefi bir gencin, evlilik teklifini reddeden dayısının kızını öldürmesi toplumda büyük yankı uyandırmış ve bu durum, yeni-Selefilerin imajını kökten sarsmıştır.[61]

Aslında oradaki Selefiler ilk on yılda, bugüne nazaran, sert bir görünüm sergilemekteydiler. Önceleri bir Selefi'nin namaz sonrası cemaatle tespih çekmesi, Hanefi mezhebine göre namaz kılması, mevlide katılması, hele kravat takması söz konusu olamazdı. Bahsedilen hususlara bugün hayatlarında yer vermeleri, yeri geldiğinde günlük siyasetle ilgilenmeleri, onların toplumsal hayata eklemlenme çabası içinde olduklarının göstergesidir. Bunun sonucu olarak Arnavutluk selefiliği, çevresel şartlar tarafından dönüştürülerek radikalliği gittikçe esneme eğilimine girmiştir.[62]

Arnavutluk örneği de gösteriyor ki, -ister dinî isterse seküler olsun- toplumsal yapıyı tehdit etmeye başlayan tüm toplumsal hareketlerin, eklemlenme süreciyle, topluma monte edilmesi mümkün olabilir. Eklemlenme süreci iş bulma, eğitim, politika, sportif etkinlikler gibi etkileşimi ve yeniden kazanımı amaçlayan organizasyonları içerebilir.

## NOTLAR

1 Sarıbay, A. Yaşar, *Postmodemite, Sivil Toplum ve İslam*, Alfa Yay, İst. 2001, s.4.

2 Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Modemizm*, Paradigma Yay, İst.2003, s.48.

3 Slattery, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ü. Tatlıcan, G. Demiriz, Sentez Yay, İst. 2007, s.311.

4 A.y.

5 Abercrombie, *Dictionary of Sociology*, 138.

6 Subaşı, Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yay, İst. 2004, s.52-55.

7 Bkz, Swingewood, Alan, *Cultural Theory and the Problem of Modemity*, St. Martin's Press, New York, 1998, s.136-138.

8 Berger, L. Peter & Berger, Brigitte & Kellner, Hansfried, *The Homeless Mind, Modemization and Consciousness*, Penguin Boks, 1974, s.11; Türkçesi *Modemleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay, İst. 1985, s.13-14.

9 Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay, İst. 2004, s.17; Diğer bazı eleştiri kaynakları için bkz, Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, YKYay, İst. 1994; Swingewood, *Cultural Theory and the Problem of Modernity*; Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay, İst. 1997; Sennett, Richard, *Karakter Aşınması*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay, İst. 2002; Guénon René, *Modem Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Verha Yay, İst. 1999.

10 Slattery, *age*, 203-205.

11 Berger ve meslektaşları, *age*, 11; Momin, "Din ve Gelişme: Gelişme ve Bütüncül Bir Çerçeve, İslami Açıdan Yapıcı bir Eleştiri", 202 vd.

12 Daha geniş bilgi için bkz, Berger ve meslektaşları, *age*, 75-90; Türkçesi, 92-110.

13 Modernleşme kuramının eleştirisi için bkz, Slattery, *age*, 313 vd.

14 Abercrombie, *age*, 138.

15 Berger, Peter, *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay, İst. 2005, s.166-167.

16 Berger, *age*, 168.

17 Slattery, *age*, 302.

18 Berger, *age*, 168.

19 Slattery, *age*, 304.

20 Köse, Ali, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, Etkileşim Yay, İst. 2006, s. 11-13.

21 Stark, Rodney, "Toprağın Bol- Olsun Sekülerleşme", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002, s.37-38.

22 Köse, agm, 13; Davie, Grace, *Modem Avrupa'da Din*, çev. Akif Demirci, Küre Yay, İst. 2005, s.3.

23 Ostwalt'ın bu tür etkileşimin bir örneği olarak Jesus ya da Darwin yazılarını içeren balık figürleriyle ilgili dikkat çekici yazısı için bkz, Oswalt, Conrad, "Seküler Çan Kuleleri", *Laik Ama Kutsal*, 35-55.

24 Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 53-58.

25 Swatos, H.William ve Christiano, J. Kevin, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002, s.109-110.

26 Stark, agm, 34.

27 Hadden, K. Jeffrey, "Sekülerizmden Dönüş", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, 124-125.

28 Martin, sekülerleşme teorisini başından beri reddeden ilk çağdaş sosyolog olarak bilinir. Bkz, Stark, agm, 41.

29 Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yay, İst. 1994, s.27-28.

30 Berger, Peter, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", *Laik Ama Kutsal*, 94-96; Bkz, Davie, Grace, *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell Publisher, 1999; *Modem Avrupa'da Din*.

31 Bkz, Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İ. Çapçıoğlu, H. Aydınalp, Birleşik Yay, Ank. 2006, s.37.

32 Martin, "Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002, s.192.

33 Bkz, Bell, Daniel, "The Retum of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *British Joumal of Sociology*, 1977, 88, s. 419-449; Arslantürk, Zeki, *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığıkitapları Yay, İst. 1998.

34 Wilber, Ken, *Transandantal Sosyoloji*, çev. C. Polat, İnsan Yay, İst. 1995, s. 8.

35 Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", 56.

36 Berger, Peter, "Sekülerizmin Gerilemesi", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002, s.23.

37 The Pew Global Attitudes Project, www.*people-press.org*; Kurt, Abdurrahman, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Emin Yay, Bursa, 2009, s.14-15.

38 Sharpe, J. Eric, *Understanding Religion*, St.Martin's Press, New York 1983, s.120; Özkan, A. Rafet, *Fundamentalist Hıristiyanlık (Yedinci Gün Adventizmi)*, Alperen Yay, Ank. 2002, s.10.

39 Berger, *agm*, 12.

40 *Redhouse İngilizce Türkçe Sözlük*, İstanbul, Redhouse Yay, 1978, s.394.

41 Wuthnow, Robert ve Lawson, P. Matthew, "Sources of Christian Fundamentalism in the United States", *Accounting for Fundamentalism Project*, ed. E. Marty and R. Scott Appleby, The University of Chicago Press, 2004, s.18.

42 Beyazyüz, M., Alkan, F. S. G., Göka, E., "Fundamentalizmin Psikolojisi", http://www.asam.org.tr/temp/temp506.pdf; Ercins, Gülay, "Küreselleştirici Modem-

liğin Bir Antitezi: Fundamentalizm", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c.6, S.1, 2009.

43 Berger, agm, 18.

44 Wuthnow ve Matthew, agm, 35-36.

45 Geniş bilgi için bkz, Beyazyüz ve meslektaşları, agm.

46 Wuthnow ve Matthew, agm, 19-20.

47 Paden, *Interpreting the Sacred*, 39.

48 Berger ve Meslektaşları, *The Homeless Mind*.

49 Wuthnow ve Matthew, agm, 20.

* Armagedon kelimesi, kıyamet alâmetleri ve dünyanın sonuyla ilgili fundamentalist Hıristiyanlara ait inanç esasıdır.

50 Özkan, *age*, 148, 150.

51 Yedinci Gün Adventistleri, Hz. İsa'nın dünyaya ikinci gelişinin çok yakın olduğuna inanan Adventistlerin bir kolu olarak on dokuzuncu asrın ortalarında ABD'de Bayan Ellen White liderliğinde ortaya çıkan fundamentalist bir dinî gruptur.

52 Özkan, *age*, 14, 221.

* "Her hareket ve olay kendini kuşatan şartlar dikkate alınarak anlaşılmalıdır ve bu yönüyle de tektir (unique)"

53 Roy, Oliver, *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay, İst. 2003, s.124.

54 Roy, *age*, 125-150.

55 Juergensmeyer, Mark, "Anti-Fundamentalizm", *Sekülerizm Sorgulanıyor*", 224-225.

56 Juergensmeyer, agm, 225-226.

57 Juergensmeyer, agm, 224.

58 Diğer örnekler için bkz, Juergensmeyer, agm, 244 vd.

59 Wuthnow ve Matthew, agm, 41.

60 Wuthnow ve Matthew, agm, 22.

61 Lala, Avni, "Dini-Sosyal Hareketlerin Sosyolojik Tahlilinde İşlevselci Yaklaşım", *U.Ü. Sosyal Bil. Enst. Y. L. Tezi*, Bursa 2010, s.93.

62 Lala, agt, 90.

# ONUNCU BÖLÜM

# POSTMODERNİZM ve DİN

## A- POSTMODERNİZM

### 1. Genel Olarak Postmodernizm Kavramı

Postmodernite (modern sonrası), moderniteyi takip eden dönemi ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Başlangıcı bilim alanında Kuantum fiziğinin doğuşuna kadar götürülebilirse de kavram ilk olarak 1960'lı yıllarda sanatta ve mimarideki yeni eğilimleri tanımlamak için kullanılmıştır. Postmodernizmi, kendinden önceki modernizmden bir kopuş olarak görenlerin yanında *gelenek* (geçmiş), *modern* ve *postmodern* kavramlarının her birinin periyodik dönemler olabileceğini öne sürenler de olmuştur.

*Seyir (gösteri) toplumu* olarak da isimlendirilen postmodernizm, *post* önekinden kaynaklanan bir sonralık, bir başkaldırı anlamı taşımaktadır. Herhangi bir tanıma indirgenemeyecek bir karmaşıklığa, düzensizliğe sahipse de gerçekte postmodernizm, moderniteden kesin bir kopuşu değil, ona belirli bir mesafeden radikal bir iç eleştirel süreci veya onunla bir hesaplaşmayı ifade etmektedir.

**Simülasyon**

Baudrillard, çağdaş yaşamda hiçbir şeyin aslının olmadığını ve her şeyin bir simülasyon olduğunu belirterek, aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçekten söz eder. Bu simülas-

yon, gerçeğin tüm göstergelerine sahip, gerçeğin tüm aşamalarına kısa devre yaptıran kusursuz, programlanabilen göstergeleri kanserli hücreler gibi çoğaltarak dört bir yana savuran bir makine gibidir. Ve gerçek bir daha asla geri dönmeyecektir. Onun yerini her türlü hayali ve gerçek ayrımından yoksun bir *hiper-gerçek* almıştır. Her yerde tuhaf bir şekilde orijinaline benzeyen bir evrende yaşıyoruz. Harıl harıl kendi ikizlerini üreten şeyler daha alımlı hale getirilmektedir. Tıpkı 'funeral homes'ın (cenaze işleriyle ilgili şirket) definden önce ölü yüzlerine makyajla, modelin canlıyken sahip olduğu tüm özellikleri vermeye çalışarak, onu gerçeğinden daha doğal ve mütebessim hale getirmesi gibi.

Simülasyon, hep nesnenin ötesine geçmeye, onu aşmaya çalışmakla birlikte onun nesnenin ruhunu öldürdüğü, en azından zayıflattığı da bir gerçektir. Her şeyin göstergeler halinde üretilmesinin bir sonucu olarak kültürün fotokopileşmesine değinen Baudrillard, bu süreç içerisinde her türlü kategorinin özgüllüğünü kaybederek görüntüye dönüştürüldüğünü söyler. Bu anlamda postmodern kültür, işaret eden ile işaret edilen arasındaki mesafeyi çökertmek suretiyle şeylere yönelik aşkın bakış açılarını da zorlamıştır. Bir tanrısal güç, ikona ya da simülakrlar şeklinde çoğaltıldığında; imgeler aracılığıyla görsel bir teolojiye dönüştürüldüğünde hâlâ ilâhi bir gücün özelliklerine sahip olabilmekte midir? Kim bilir belki de kendi ihtişam ve çekiciliklerini kattıkları bu ilâhi gücün ortadan kalkmasına neden olmaktadır?[1]

Postmodernlik genellikle şu görünümlerde ortaya çıkar:

a) Postmodern çağda iletişim kurumlarının yoğun biçimde imaj üretimi sonucu, hiper *'üst'* gerçeklik ile gerçeklik karışmış, yapay üretimler gerçek gibi algılanmaya başlamıştır. Bu durum dinî düşünceyi de etkilemiş; mutlak gerçekliğin yerini taklit ya da yapay gerçeklikler almıştır. Gerçekte postmodernizmin temel paradigması, mutlak bir gerçekliğin olmadığıdır. Tüm toplumsal yaşam, gerçeklerin değil taklitlerin, modellerin, saf im-

gelerin (zihinsel kurguların) ve temsillerin denetimi altına alınmıştır. Postmodern yaşantılardan söz edebilirsek, kuşkusuz bu yaşantıların ortak paydası, kavramların *değer*lerini, değerlerin de, *gerçeklik*lerini yitirdiği ve her şeyin *seyire/gösteri*ye dönüştüğü *"büyüden arınmış bir dünya"*dır.[2]

b) Postmodern çağda sosyal sınıfların yaşama biçimleri birbirine karışmış, sosyal hiyerarşi bozulmuş ve geçişkenlik artmıştır. Farklı referans gruplarına mensup kimselerin yaşama biçimlerinin birbirine karışmasıyla, oldukça farklı tutum ve davranışlar sergileyen bireyler ortaya çıkmıştır. Yeri ve zamanı geldiğinde, dinî inanç ve ibadetlerini düzenli olarak ifa eden gayet modern kıyafetli bayanlar görülürken; saçının tek telini bile göstermediği halde aşırı makyajlı bayanlar da toplumsal hayatın bir gerçeği haline gelmiştir.

c) Modern dünyada katı ve sıkı yapılar, tutarlılıklar söz konusu iken postmodern çağda çoğulculuk ve hoşgörü öne çıkıyor. Örneğin feministler seslerini duyurabiliyor, özellikle Batı'da sapkın davranışlara ilişkin örgütlenmeler toplumda kabul görmeye başlıyor. Postmodern çağda *'her şey her şeyle gidiyor'*. Teknoloji harikası bir aracın üzerinde *'Allah'a emanet'* yazması, Burger King'in Ramazan ayında *'Pastırmalı Sultan Burger'* vermesi bunun göstergesidir.[3]

## 2. Postmodern Dünyada Din

'Meta anlatı- üst-anlatı'lara (grand narrative) inanılmazlık şeklinde ortaya çıkan postmodernizm, moderniteyi olduğu kadar din merkezli okumaları da eleştirel bir gözle ele alır; geleneksel İncil okumalarının evrensellik, bütünlük ve diğer yorumlara üstünlük iddiasını reddeder.

Postmodern yaklaşım, bütün dinsel okumaların güç bağımlı ve konjonktürel okumalar olduğunu iddia eder. Kendi okumaları da dahil her tür okumanın bir güç ilişkisini yansıttığını ve hiçbir İncil okumasının masum olmadığını, aksine her bir oku-

manın belli bir ideolojik arka planı barındırdığını savunur. Geleneksel okumaların tümünün sömürgeciliği, köleciliği, kadının aşağılanmasını ve egemen sınıfların gücünü hukukileştiren meşrulaştırıcı bir zemin teşkil ettiğini vurgulayan bu yaklaşım, alternatif okuma biçimleri geliştirir.[4]

Dinsel mesajları basit masallar haline indirgeyen ve günlük yaşam dünyasını kültürel farklılaşma suretiyle yok etmekle tehdit eden postmodernizmle bütün dinlerin sorunlu olacağı aşikârdır. Dolayısıyla postmodernleşme sürecinin birçok açıdan bir sekülerleşme süreci olduğunu anlamak önemlidir. Çünkü dünyadaki bütün dinsel açıklamaları yalnızca 'büyük anlatılar' olarak gören; *her şeyin mubah olduğu*nu (anything goes) vurgulayan ve son olarak da her şeyin geçici olduğunu alaycı bir şekilde benimseyen postmodern kültür eleştirisinden dinlerin kendilerini korumaları güçtür. Postmodernist felsefe, tek bir büyük anlatıya bağlanmayı imkânsızlaştırmaktadır.

Diğer taraftan, paradoksal olarak, postmodernizm, dünyayı yeniden büyülü hale getirmek istemekte ve dine dönüşlere imkân tanımaktadır. Farklı bakış açısına sahip postmodernist düşünürler (örneğin Daniel Bell, F. Jameson) dini, *modernliğin kırılgan hale getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresi* olarak görmektedirler. Onlar, dinlerin gerçeklik söylemlerini dikkate almaksızın Tanrısal tecrübenin bireyin ve toplumun yaşantısında ön plana çıkardığı etik değerlere önem verirler. Modernizmin dinsel hakikati dışlayan tutumuna karşılık postmodernizmin etnik-dinsel köklere dönüş, geçmişle bağların sürdürülmesi, kutsal, geleneksel üzerinde yeniden odaklanma gibi içerimleri Müslüman entellektüeller arasında oldukça anlamlı bulunmuştur.[5]

Batı'da modernist akım, idealist ve materyalist olarak iki kol halinde var olagelmiştir. Materyalist kol, din karşısında devrimci bir tavır takınırken, idealist kol daha ziyade evrimci ve toleranslı bir yaklaşım sergilemiştir. Postmodernistler ise

mutlak-relativist bir yaklaşımdan hareketle dine karşı toleranslı olmuşlardır.[6]

Modernist projenin başarısızlığının seslendirilmesini üstlenmiş gibi görünen postmodernist söylem, aynı zamanda gelenekle ilişkisinde de modernizmden ayrılmaktadır. Modernizm için 'öteki' gelenek iken, postmodernizm için 'öteki' modernizmdir. Genel olarak modernitenin tahrip ettiği çoğulculuk, farklılık, yerel öyküler, tarihler ve kimliklerden yana bir tercihi vurgular.[7]

Her şeye rağmen bu söylem de iç tutarsızlık ve yaygın göreceleştirme eğiliminden dolayı sorunludur. Mutlak çoğulculuk ve göreceliğin düşünceyi nihilizmin kör sokağına sürüklemesi kaçınılmazdır.

## B- ÇOĞULCULUK

### 1. Genel Olarak Çoğulculuk Kavramı

Çoğulculuk (Pluralism), çeşitli dünya görüşleri ve değer sistemlerinin barış içinde birlikte yaşayabilmesi anlamında sekülerlikle ilişkilendirilse de -çünkü modern toplumda sekülerlik ve çoğulculuk birbirini kuvvetlendirici bir özelliğe sahiptir- daha çok postmodernizmle birlikte anılan bir kavramdır.

Çoğulculuk genel olarak, etnik grupları, siyasi ideolojileri, ekonomik teorileri, cinsiyetleri, dinî grupları kapsayan bir kavramdır. Farklı toplum kesimlerinin düşünce, inanç, ifade ve örgütlenme özgürlüğünü savunarak dinî, iktisadî ve kültürel yönden farklı topluluklar arasında gücün yaygın bir şekilde dağılımını öngörür. Böylece farklı dilsel, etnik, dinsel ya da ırksal grup ve cemaatlere bölünmüş olan toplumlara da *çoğulcu toplumlar* adı verilir.[8]

Sosyolojik açıdan hoşgörü ve çoğulculuk, Batı'da ilk olarak yeni dinî hareketlerle birlikte ortaya çıkmış; son zamanlarda tartışma, oradaki başka inanç topluluklarına, büyük ölçüde de

Yahudilik ve İslam'a kaymıştır. Önceleri Avrupa'da bu tür konularda karar veren çerçeve bildik bir şekilde hep Yahudi-Hıristiyan düşüncesiydi. Ne var ki milenyum dönümünde ortaya çıkan iki gelişme, bu üstünlüğe meydan okumaya başlamıştır; bunlardan birisi, alternatif etik çevreleri olan toplukların gelişidir. Diğeri ise din karşısında kendilerini seküler sayan Avrupalıların artan oranlarıdır. Her iki durum da ister istemez çoğulcu dünya taleplerinin artışına yol açmıştır.[9]

## 2. Farklı Dinî/Kültürel Geleneklerin Birlikteliği

Küreselleşen dünyada, bir din mensubunun, öteki olarak gördüğü diğer din mensuplarına karşı takınabileceği tavır, *dışlayıcılık, kapsayıcılık* ve *çoğulculuk* olmak üzere üç kategoriden biri içinde değerlendirilebilir.[10]

**a) Dışlayıcılık (Exclusivism)**

Bu yaklaşıma göre sadece tek bir doğru din vardır ve bu doğru dinin dışında olan tüm dinsel gelenekler ve inançlar yanlıştır. Tanrı'nın rızasına ve dolayısıyla kurtuluşa ulaşmak için tüm insanların bu doğru dini benimseyip onun gereklerini yerine getirmeleri gerekir. Hemen hemen her dinsel gelenekte bu görüşü savunanların bulunduğu görülür. Örneğin, dışlayıcı anlayıştaki Hıristiyanlara göre Tanrı'ya ve kurtuluşa götüren tek yol İsa-Mesih ve kiliseden geçmektedir. Bu görüşü savunanlar iddialarını şu iki İncil sözüne dayandırmaktadırlar: "İsa, ben tek yol, tek hakikat ve tek yaşamım, ben aracı olmadıkça kimse Baba'ya gelemez dedi" (Yuhanna, 14/6). "Başka hiç kimse için kurtuluş yoktur. Çünkü göğün altında, insanlar arasında bizi kurtarabilecek verilmiş başka bir ad yoktur".[11] Onlara göre İncil'le karşılaşmayan veya onu kabul etmeyenlerin çoğunluğunu, Tanrı ebedi cezaya çarptıracaktır.[12]

Müslümanlara göre ise Hz. Muhammed vasıtasıyla tebliğ edilen İslam, insanları Allah'a ve kurtuluşa ulaştıran tek mutlak yoldur. Bu dinin dışında olanlar için kurtuluşa erme ve cennete

girme söz konusu değildir. Bu görüşü savunanlar iddialarını Kur'an'ın şu ayetlerine dayandırmaktadırlar:

> Allah katında din İslam'dır."[13]; Kim İslam'dan başka bir din ararsa, ondan kabul edilmeyecek ve o, âhirette kaybedenlerden olacaktır.[14]; Bugün sizin için dininizi mükemmelleştirdim ve size olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim.[15]

**b) Kapsayıcılık (Inclusivism)**

Dışlayıcı kategoride yer alanlara göre mensup olunan din, hakikati en doğru ve en eksiksiz olarak temsil eder. Bununla birlikte diğer bazı dinlerin de hakikati, eksik de olsa temsil ihtimali vardır. Buna göre tek bir mutlak hakikat ve doğru vardır ve bu doğrunun bulunduğu dinsel gelenek, diğerlerinden üstündür. Diğer dinî geleneklerdeki doğru ve güzel şeylerse, bu tek ve mutlak doğrunun yansımalarıdır.[16]

**c) Dinî Çoğulculuk**

Çağımızda çoğulculuğun en göze çarpan alanlarından birisi hiç kuşkusuz dinî alandaki çoğulculuktur. Bu anlamda çoğulculuk, dinler arasında herhangi bir ayrım yapmadan, tüm dinlerin kaynak, doğruluk, ahlâki ilke ve hidayet noktaları açısından eşit bir statüye sahip olmaları anlamında bir hakikat, 'dinsel eşitçilik' olarak tanımlanabilir.[17]

Bununla birlikte böyle bir tanım, ideal hatta ütopik bir tanımlama olup uygulanabilir gözükmemektedir. Gerçekte çoğulculuk, dinî hayatı yaşamanın ve bir tek ilâhi gerçeğin farklı yolları bulunduğu için birçok dinin geçerli olduğunu kabul ederek bir arada yaşamayı saygıya değer bulma düşüncesidir.[18]

Çoğulcu anlayışa göre her din Tanrı'ya ulaşmada kendi yolunu takip edecektir. Burada kişiye düşen görev, sadece diğer dinlere basit anlamda saygı duymakla kalmayıp aynı zamanda onların da Tanrı'ya ulaşmada birer yol olduğunu kabul etmektir. Esas itibariyle çoğulcu bir yaklaşım, bütünleyici bir atmosfer

içinde, her birinin diğerinden öğrenilecek yönleri bulunan dinler arasında bir diyalog faaliyetidir.

Çoğulculuğun önde gelen temsilcilerinden Hıristiyan ilahiyatçı **John Hick**'e göre her dinde zorunlu olarak bir yüce varlık vardır ve bu her dinde ortaktır. Tanrı algılayışımızdaki farklılık her dinin değişik tanrılara sahip olmasından değil, fakat bizim insan ve dolayısıyla sınırlı bir algılama kapasitesine sahip olmamız hasebiyle bu yüce varlığı farklı algılamamızdan kaynaklanmaktadır. Her din, bu yüce varlığa ulaşma gayreti içindedir ve her din mensubu sonuçta kurtuluşa erecektir.

Hick, teorisini açıklarken gökkuşağı analojisine başvurur: İlâhi ışığı yansıtan ilâhi dinler, tıpkı güneş ışıklarının yeryüzü atmosferi tarafından muhteşem bir tayfa dönüştürülmesiyle oluşan gökkuşağının renkleri gibidir. *"Onların hepsi, bir tek ışığın parçalarıdır"*.[19] Hick, çoğulcu bakış açısı için **Mevlana Celaleddin Rumi'nin** kendi döneminin dinleri hakkında söylediği şu sözden daha iyi bir örnek olamayacağı kanısındadır: *"Lâmbalar farklı fakat ışık aynı ışıktır. O öteden gelmektedir."*[20] Kuşkusuz, Mevlâna bununla tüm dinlerin kaynağının başlangıçta İslam olduğu yolundaki İslami görüşü kastetmiş olmalıdır.

Çoğulculuk ister bir fırsat olarak, isterse bir tehdit unsuru olarak görülsün, onun sosyal bir realite olarak sosyal bilimlerde kendine bir yer bulduğunda kuşku yok. Ancak farklı dinlerin ve din mensuplarının varlığını kabul edip, onlara hoşgörülü davranmak ayrı bir olay, bu dinlerin sahip olduğu birkaç ahlâki ilkeye ve ortak noktaya bakarak, hepsinin de eşit olduğunu ileri sürmek ayrı bir olaydır. Her ne kadar çoğulculuğu benimseyenler, dinler arasında fark gözetmeyi doğru bulmuyorlarsa da, herhangi bir samimi din mensubunun bütün dinlerin eşit olduğunu kabul etmesi, kendi dininin saflığına, biricikliğine, yegâneliğine gölge düşüreceğinden dolayı mümkün görünmemektedir.[21]

Çoğulcu bir dünya, içinde göreceli bir yaklaşımı barındırdığından, insanın 'kesinlik-emin olma' arayışını zorlaştırmakta, inanç yerine şüpheciliği teşvik etmektedir. Postmodernist bir yapıda dinî çoğulculuk, mutlak gerçeklik iddialarının her zaman bir şekilde riske girdiği bir *pazaryeri* oluşturur.[22] İnsan, birçok dinin sanki bir marketi, pazar yerini andırırcasına yarıştığını ne kadar çok hissederse, bunlardan birinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğuna karar vermesi o kadar zorlaşır. Böyle bir görüntü, bütün âdetler ve inançların içinde hiçbir evrensellik ihtimali bulunmayan öznel bir konuma indirgendiği *hiper-görececilik* türüdür.[23]

**Mezheplerin mi İttifakı, Yoksa Dinlerin mi?**

Her şeyin iç içe geçtiği postmodern küresel dünyada, dinlerin farklılığı daha derinden hissedilmekte ve bu durum, geleneklerin ve dinlerin birbirine bakışını da doğrudan etkilemektedir. Bugün artık dinler, dünya kültürel sistemi içinde, mutlak gerçekliğe ya da değerlere sahip olduğunu iddia eden rakip dünya dinlerine sahip olmanın açık sorunlarını yaşamaktadır. Köklü bir küresel dinler birleşmesi ihtimali de ufukta görünmemektedir. Batılı araştırmalar, gerçeğin farklı versiyonlarını oluşturan aynı dinin kiliseleri arasında bile bir anlaşma sağlamanın çok zor olduğunu göstermektedir.[24] İslam dünyasında ise Hıristiyan kiliselerinde olduğu gibi -marjinal gruplar bir kenara bırakılırsa- belirgin bir mabet ayrımı yoktur. Kiliseye paralel olarak mezhepler göz önünde bulundurulduğunda, temel olmayan meselelerin dışında belirgin bir farklı yapılanmadan bahsetmek kolay görünmemektedir. Üstelik son yıllarda çeşitli sosyo-kültürel ve politik faktörlerin etkisiyle İslamiyet'in, mezhepler üstü bir üstkimlik oluşturucu niteliğinin belirgin işaretlerini görmek mümkündür.

*ca) Çoğulculuk ve Rasyonel Tercih Kuramı*

*Iannaccone, Stark, Bainbridge, Finke* ve *Stephen Warner* gibi çağdaş sosyologların ortaya attığı **dinî piyasalar/marketler** *(dine ekonomik yaklaşım-religious economies)* yaklaşımı, çoğulcu ortamlardaki dinî rekabetin dinî büyümeye yol açtığını savunur.[25] Üye bulmak için aralarında rekabet etmeleri ve üyelerinin kimi ihtiyaçlarını karşılamak için yoğun çaba sarf etmeleri nedeniyle dinî gruplar, 'ticari firma'lara, hedef kitleleri de "maliyet-kâr analizi" yapan müşterilere benzetilmiştir. Bahsedilen sosyologlara göre dinler, taraftar toplamak için birbirleriyle rekabet eden örgütler olarak anlaşılabilir. Bu sırada oluşan rekabet, modern toplumdaki dinî bağlılığı artırıcı bir işleve sahiptir.[26]

Bu ekonomik modelin en önemli bileşenlerinden biri, toplumsal hayatı ve insan davranışını anlamak ve açıklamak üzere geliştirilen **rasyonel tercih** kuramıdır. Toplumsal hayatı bireylerin rasyonel seçim ve tercihlerine dayanarak açıklamaya teşebbüs eden kuram, daha sonra dinî davranışı açıklamak amacıyla dine uygulanmıştır. Bu, dinî aktivitenin *arz-yanlısı* (a supply-side) ya da dinin en güzel bir şekilde arz edilmesi analizini sunar. Buna göre organizasyonları ne denli fazla tercih imkânı varsa, o denli fazla cevap olacaktır. Tercih eksikliği – sözgelimi baskın bir resmi dinî kurumun dışında başkaları yoksa- dinî aktivitenin azalmasıyla sonuçlanır.[27]

Adı geçen teorisyenlere göre, çoğulcu ortamlardaki dinî rekabet dinî büyümeye yol açmaktadır. Dinî piyasa ne kadar çoğulcu ve rekabetçi ise dinî katılım da o kadar yüksek olmaktadır. Rekabetin oluşabilmesi ve insanların özgür tercih yapabilmeleri, kuşkusuz, çoğulcu bir toplumsal yapıyı gerektirir. Dinî piyasalarda sürdürülen dinî etkinlikler ile dinî çoğulculuk arasında son derece yakın, fakat karmaşık bir ilişki söz konusudur. Bu sosyologlara göre dinî piyasa ne kadar çoğulcu ve rekabetçi ise dinî katılım da o kadar yüksek ve verimli olacaktır.

Serbest piyasa bir monopolden daha verimlidir ve bu durum, herhangi bir ürün için ne kadar gerçekse, dinin tüketimi için de o kadar gerçektir.[28] Çoğulcu bir yapıda insanlar, inandıkları dini tıpkı pazardaki bir müşteri gibi, araştırır, inceler ve eğer beğenirlerse o dinin esaslarına bağlanırlar. Yapmış oldukları tercihler değişmez değildir. İnsanlar, dinî kimliklerini ve dinî inançlarını her zaman değiştirme hakkına sahiptirler. Bu durumda dinî firmalar da daha fazla müşteri bulabilmek için genellikle pazara çok sayıda ürün sunma gayreti içine girerler.[29]

Dinî piyasalar yaklaşımını benimseyen teorisyenler destekçi kazanmaya yönelik rekabetin her bir dinî grubu daha sıkı çalışmaya sevk edeceği inancındadırlar. Dolayısıyla herhangi bir işletme gibi dinler, rekabet edebilmek için güçlerini rasyonalize etmek zorundadırlar. Başarılı bir dinî grup, rekabet için çok iyi örgütlenmeli, dünyada yayılmak için "etkili satış temsilcileri" olan belagatli vaizlere sahip olmalı, cazip bir ürün gibi paketlenmiş inanç ve ritüeller önermeli ve etkili pazarlama teknikleri geliştirmelidir.[30]

Ne var ki, rekabetin dinî büyümeye yol açtığını ve din için iyi olduğunu savunan araştırmalar, aksini savunanlara göre daha yeni ve marjinal konumdadır. Birçok sosyolog bunun olumsuz etkilerine dikkat çekmiş ve hakikati göreceli̇leştirme etkisinden dolayı dinî inancın temelini sarsacağını varsaymıştır.[31]

Gerçekte dinî marketler yaklaşımı, insanların bir eşya alırmışçasına farklı dinler arasından bir seçim yaptığı konusundaki düşüncelerinde abartıya kaçmaktadır. Gelişen çeşitlilik ve rekabetin egemen bir din açısından ne kadar fayda sağlayacağı konusu tartışmalıdır. Daha çok ABD'de gözlemlenen bu yaklaşımın din kavramının içini boşaltacağı açıktır. İnsanların çoğunluğu dinsiz, ateist ya da 'ait olmadan inanan' kimselerden oluştuğu vakit dinî marketler yaklaşımı daha doğru bir anlam ifade

edebilir. Yoksa dinini belirlemiş ve bir dinin içinde demir atmış kimseler için herhangi bir cazibesi yoktur.

*cb) Çoğulculuğun Sınırları*

Berger, Amerika toplum düzenini, dinî çoğulculuğu kurumsallaştırmada başarılı bulur. Gerçekten de başlangıcından itibaren farklı inanç ve dinlerle barış içinde yaşayan İslam toplumlarının aksine din savaşlarının ve dinî baskıların örnekleriyle dolu Batı tarihi göz önüne alındığında, bir tür *'dinî market'* görünümündeki Amerika'da farklı grupların nasıl bir arada barış içerisinde yaşadıkları oldukça dikkat çekicidir. Berger'e göre Amerikan dili, bu dinî çoğulculuğun bizzat göstergesidir. Meselâ, insanların dinî inançlarını belirtmek için kullandıkları 'Benim dini tercihim Presbiteryenlik'tir'; 'Ben Müslümanım'; 'Ben Budizm'e girdim' gibi ifadelerin bugün artık çoğu çevrelerde küçümseyici bir tutumla karşılanmaması dinî çoğulculun toplumda kazandığı yerin bir göstergesidir.[32]

Doğrusu, bazı çevrelerce çoğulcu bir dünyanın oluşumuna yönelik entelektüel ya da siyasal bir çaba sarfedilse de yaşanılan olaylara bakıldığında, insanları ötekileştirme ve ayrımcı tutumların, az ya da çok, geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok Batı ülkesinde devam ettiği anlaşılıyor. İnsanlar, Batı dünyasında hoşgörü ve çoğulculuğun uygulanabilirliği konusunda iyimserliği ortadan kaldıran birçok deneyimle yüz yüze gelebiliyorlar. Avrupa Mahkemeleri, din özgürlüğü ile ilgili kararları nadiren değiştirmek suretiyle ulus devlete karşı de facto güçlü bir saygı tutumu sergiliyorlar.[33]

Bu olayların diğer din mensupları arasında günümüzde en çok da Müslümanları etkilediği bir gerçek. Her şeyden önce bazı Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanlar, öteden beri din eğitimi alanında genel fırsat eşitliğine sahip olmadıkları gibi, Yahudi azınlıklara tanınan haklar düzeyinde de bir eşitliğe sahip değiller. Müslüman topluluktan çok daha az yoğunlukta bulunmalarına rağmen Yahudi azınlık İngiltere, Galler ve Fran-

sa'da Müslümanlara tanınmayan bir ayrıcalıkla önemli sayıda okullara sahipler. Müslümanlar cihetinden böyle bir eksiklik, *başörtüsü* taktıkları için resmi sisteme girmelerine izin verilmeyen öğrencilerin gidecek başka yerlerinin olmadığı başörtüsü meselesinde hayati bir faktör haline gelmektedir.[34]

*İslamofobi*nin yol açtığı sorunlar, ayrımcılığın ortaya çıkışında bir başka faktör olarak görünmektedir. Bu kavram, 'yabancı düşmanlığı'nı ifade eden *xenophobia*nın uzantısı olarak geliştirilmiştir. *Fobi* (fobia) psikolojideki kullanımıyla 'yersiz ve akıl dışı korku' demektir. Bu korku, kişide korkulan uyarıcıdan kaçınmaya yönelik neredeyse karşı konulmaz bir arzu da uyandırır. Kaçınmanın mümkün olmaması halinde yoğun bir kaygı ve panik tepkisi alevlenir.

Buna göre *İslamofobi* kavramı, Müslüman kimlikli insanlara yönelik yabancı düşmanlığını ya da korkusunu belirtir. Yabancı düşmanlığı ve korkusu, fiziksel, etnik veya kültürel özellikleri itibariyle 'farklı' görülen ve yabancı etkilerin kendi saflıklarını bozacağından endişe duyulan kişi ya da gruplara yönelik bir antipatidir.[35] Çevrelerinde bir cami, ezan sesi, minare gibi dinî sembollerin veya kendileri gibi giyinmeyen 'örtülü' insanların bulunuşu, İslam fobisi taşıyan kimselerin görünürde özgüvenlerinin sarsılmasına; yetersizlik ve hayal kırıklığı gibi aşağılanmışlık hissine kapılmalarına yol açmaktadır.[36]

7 milyonluk toplam nüfus içinde 300 bin Müslümanın yaşadığı İsviçre'de Kasım 2009'da gerçekleştirilen minare referandumunun sonuçları, bu durumun bariz bir göstergesidir. Yaklaşık % 57'lik bir oranla İsviçre toplumu, -ülkelerinde neredeyse hepsi sembolik düzeyde çok küçük ebatlı olan sadece dört minare bulunduğu halde- bundan sonra minare görüntüsüne katlanamayacakları yönünde görüş belirtmişlerdir. Minare yasağına 'evet' diyenlerin önemli bir bölümünü, düşük eğitimliler, köy ve kasabalarda yaşayanlar, kendilerini dindar addedenler ve kadınlar oluşturmaktadır. İsviçre'deki bu yasaklama tavrının

sonuçları, insanların diğer etnik kökenlileri artık bir din mensubu (*religious*) olarak algıladıklarını da ortaya koymuştur. Sözgelimi eskiden Türk, Boşnak, Arap vs. olarak bilinen etnik kökenleriyle değil de doğrudan Müslüman olarak isimlendirilmektedirler. Bir diğer ifadeyle dinî kimlikler, etnik kimliklerin yerine geçmiş görünmektedir.

Minare yapımı bahanesiyle Müslüman karşıtlığı, İsviçre ile sınırlı kalmamış ve çok geçmeden diğer Batılı ülkelere de sıçrama eğilimi sergilemiştir. Mesela, Almanya'nın Fransa sınırına yakın bir sanayi kentinde (Völklingen), 'yabancı düşmanları'nın ve 'çığırtkan basın'ın akın etmesi için her şey hazır görünüyordu! Müslüman bir cemaat, camiye çevirdikleri bir sinemanın çatısına bir minare ve üç kubbe inşa etmek için başvuruda bulundu. Aynı eyalette faaliyet bulunan sağcı bir parti, geçen sene İsviçre'de çıkarılan minare yasağından cesaret alarak konunun üzerine gitti ve 8 metre yüksekliğinde planlanan minareye "İslam'ın süngüsü" yakıştırmasını yaparak inşasını engelledi.[37]

Bazı araştırmacılar "İslam tehlikesi" olarak ifade edilen bir "efsane"nin giderek Batı dünyasının gündemine girmekte olduğuna dikkat çekiyorlar. Her ne kadar 1989'da 28 yıllık Berlin Duvarı'nın yıkılışı ya da 11 Eylül 2001'de New York Dünya Ticaret Merkezi'nin bulunduğu ikiz kulelere yapılan saldırılarla bu efsanenin ortaya çıktığı düşünülse de Batı dünyasında bunun izleri çok daha gerilere götürülebilir. Kur'an, ilk defa 1141'de bir piskopos tarafından Latinceye çevrilirken böyle bir girişimin amacı, kuşkusuz objektif bir araştırma değil, İslam'ın batıl bir din olduğunu göstermektir. Yine de 11 Eylül olayının İslamofobiye olan etkisi yadsınamaz. Bu tarihten itibaren Müslüman topluluklara yönelik, istenmeyen olayların sayısında artış gözlenmiştir. 2005'de Danimarka ve ondan bir sene sonra Norveç'teki karikatür krizleri, havaalanlarında Müslümanlara yönelik ayrımcı hareketler, minare referandumu, bunlar arasında ilk akla gelenlerdir. Kuşkusuz yerel düzeydeki bu türden

olaylar, yabancı düşmanlığının körüklenmesine, Huntington'un medeniyetler çatışması tezinin canlandırılmasına ve dolayısıyla çokkültürlülük projesinin sözde kaldığı izleniminin doğmasına yol açmaktadır.

Öte yandan Türkiye'nin Avrupa Birliğinden gün alacağı günün arefesinde gece yarısı (19 Aralık 2004) Danimarka'nın başkenti Kopenhag'da çıplak denizkızı heykeli kimliği belirsiz kimseler tarafından kara çarşafa sokulmuş ve bununla 'Türkiye'yi Avrupa Birliğine alırsanız Avrupalı kadınlar bu hale gelir' mesajı verilmek istenmiştir. Almanya ve Fransa'da neo-nazi ve faşistler, zaman zaman, Türkler'e yönelik kundaklama faaliyetlerine girişmektedirler. Kuşkusuz sürecin etkileri Türkiye'de de sancılara yol açmakta; yabancılara gayri mülk satışlarına ve bazı ticari kuruluşların özelleştirilmesine yönelik sert tepkiler gösterilmektedir.

Anlaşılıyor ki, çokkültürlülük bugün kaçınılmaz bir olay değildir. Kimi yerlerde kısmen çoğulcu siyasetler denenmiş ve değerlendirilmiş olmakla beraber bu, her zaman sürdürülmemiştir. Mesela 1997'de Kaliforniya Eyaleti özgün dillerin düzenli öğretiminden vazgeçti. Hollanda 1990'dan itibaren göçmenleri için aynı şeyi yaptı. Olumsuz tecrübelerden yararlanan ABD'de bugün, olumlu faaliyet programlarının ahlâki uygunluğunu reddeden aşırı liberaller nedeniyle çokkültürlülük karşıtı bir akım mevcuttur.[38]

Çoğulcu yapının ve küreselleşmenin bir sonucu olarak beliren sorunlardan bir tanesi de aşağıdaki alt başlıkta ele alacağımız yeni din görünümlü hareketlerdir. Toplumsal yaşamın sekülerleşmesi ve dinin özelleşmesiyle birlikte farklı din mensuplarının ortak sosyal hayatı paylaşabilme imkânı doğmuştur. Bir yandan senkretizm süreci neticesinde yeni dinî inanç ve ibadet formları doğarken öte yandan geleneksel dinlerin sosyal ve psikolojik fonksiyonlarını icra etmeyi amaçlayan 'sivil din' gibi dine benzer yapılar zuhur etmeye başlamıştır.[39]

## C- YENİ DİNÎ HAREKETLER

Yeni dinî hareketler, kısmen Avrupa kiliselerinin nisbî otoritesine ve Avrupa toplumlarının ürettiği başka alternatiflere bağlı olarak zamanla evrilen bir olgudur. Avrupa'da Dünya Savaşı sonrası dönem iki açıdan kararlı değişime şahit oldu: Hıristiyanlığın etkisindeki belirgin zayıflayış ve hızlı bir şekilde yükselen alternatif imkânlar. Yeni bir milenyum veya yeni bir çağ fikri, yirmi birinci yüzyıla girerken bu karmaşık evrilişlere ayrıca bir etken olmuştur.[40]

II. Dünya Savaşını takip eden yıllarda, çağın başından beri gittikçe hızlanan yoğun toplumsal değişimlerin bir sonucu olarak, başta Avrupa'da ve bir 'dinler marketi'ne benzeyen ABD'de, daha sonra da neredeyse tüm dünyada, birçok 'dinî görünümlü' hareket ortaya çıkmıştır. Aslında bu akımların önemli bir bölümünün yeni olmadığı, hatta bazılarının köklerinin Hıristiyanlıktan da eskiye dayandığı, ama Batı kıyılarına yabancı olduğu da ileri sürülür. Buna göre kavram, son dönemlerde yaşanan hızlı toplumsal değişimlerle birlikte sıkça gündeme gelmiştir. Yeni dinler, çizgi dışı olduklarından tuhaf ve gizemli kabul edilirler. Toplumun büyük bir kısmı bunları kuşku ve kaygıyla karşılar, çünkü ana dinin öğretisinden ayrıdırlar.[41]

2000'li yıllardan itibaren Türkiye, Balkanlar ve Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde de faaliyetlerini hızlandıran bu akımların birçoğu, bilhassa Uzakdoğu kökenli olanları yoga ve meditasyon uygulamakta, reenkarnasyona (ruh göçü) inanmaktadırlar. Bilhassa yoga ve meditasyonu, kendilerini tanıtıcı bir araç olarak kullanarak dünya görüşlerini onlar aracılığıyla hedef kitlelerine benimsetmeye çalışmaktadırlar. Sözgelimi, yoga sırasında yüksek sesle söylenilen "içinizdeki hayvanı keşfedin" türünden mesajlar, açıkça reenkarnasyonla ilintilidir.

Yeni dinler hakkında geniş bir sosyoloji literatürü mevcuttur. Sosyolojik çaba, sayısal olarak çok sınırlı olan bu gruplara

yöneltilen orantısız ilgiyi hesaba katmak durumundadır. Geleneksel din formlarından farklı olarak ortaya çıkmış olan yeni dinî hareketlerin, ister dindar isterse seküler olsun, Avrupa zihnini karıştıracağı açıktır. Seküler Avrupalılara göre bu hareketler, sekülerleşmeyi tehdit edici bir gelişme olarak, rasyonalitenin kabullerine meydan okumaktadır; geleneksel dindarlara göre ise Hıristiyan öğretiye kaygılandırıcı alternatifler boca etmektedir.[42] Sosyolog Wilson'a göre de bu durum, geleneksel dinin önemini kaybetmesi anlamında sekülerleşmenin bir kanıtıdır.[43]

## 1. Tanımlama Sorunu

*Yeni dinî hareket* (new religious movement) kavramı, 1950'lerde ileri düzeyde sanayileşmiş seküler Batı toplumlarında ve 1970'lerden itibaren de dünyanın birçok bölgesinde yaygın bir ilgiye muhatap olan ve söylemlerinde coşkun bir dinî, ruhi, felsefi yaşantı vaat eden farklı oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır.[44]

Bu akımların, farklı şekillerde isimlendirildiği görülmektedir. Batı'da ana Hıristiyan grupları ifade etmek için genel olarak *confession* (mezhep) veya *church* (kilise), *bağımsız kilise;* bazen de ABD'deki Protestan grupları ifade etmek üzere *denomination* (mezhep) kavramları kullanılmaktadır. *Esoterik ve Yeni Gnostik Dünya Görüşleri ve Dinleri* (Teosofi, Antroposofi, Spiritizm, Gül Haçı vb. için); *Psiko-Organizasyonlar* (Scientology, Friedrichshof Hareketi vb. için) gibi isimlendirilmeler de yapılmaktadır. Yeni akımlar, bazen taraflı ve sübjektif olarak, *cults* veya *destructive cults* (yıkıcı dinî cereyanlar) şeklinde de nitelendirilmektedir.

Türkiye'de yeni dinî akımlar, genellikle *hareket, grup, ekol, akım, tarikat* ve *mezhep* gibi kelimelerle isimlendirilmektedir. Yeni akımların tümünü karşılamak üzere tüm dünyada *yeni dinler* veya *yeni dinî hareketler* kavramları da kullanılmaktadır.[45]

Yeni dinî hareketler, genel olarak, *teolojik* ve *akademik* bakış açılarıyla tanımlanmaya çalışılmaktadır. Teolojik tanımlama, yerleşik din çerçevesinden bakarak bu hareketleri *sekt* (sect) ya da *kült* (cult) olarak isimlendirme eğilimindedir. Teolojik bakış, olumsuz yönlerine atıf yapmak suretiyle söz konusu olguyu gizlilik, dolandırıcılık, hilekârlık, insanları aldatma ve kandırma, üyelerinin beyinlerin yıkama, üyelerinin aklını ipotek altına alma, heterodoks ve sapkın bir kült olma gibi özelliklerle nitelemiştir. Bu tür olumsuz görünümlere sahip olmanın ötesinde onlardan bazılarının uyuşturucu ticareti, silah kaçakçılığı, çocuklara tecavüz ve üyelerini intihara teşvik etme gibi çirkin işlere bulaştıkları da ileri sürülmüştür.[46]

Teolojik tanımlamanın merkezinde onların sapkın ve heteredoks bir kült olduğu nitelemesi vardır. Çoğu insana göre 'kült' kavramı, aşağılayıcı bir etiket iken 'din', saygıyı ve yasallığı belirten bir kavramdır. Din bilimciler onaylamasa da Batı'da bu kavramlar genellikle şöyle tanımlanmaktadır: **Kült,** küçük, tuhaf, ezoterik, tehlikeli ve yasal olmayan küçük bir dinî gruptur. **Sekt,** farklı inançları ve ritüelleri ile yerleşik ana dinî gövdeden ayrılmış, yasal ya da yasal olmayan küçük dinî gruplardır. Kült kadar tehlikeli ve tuhaf kabul edilmezler.[47]

Akademik tanımlama ise çoğunlukla 'zararlı', 'yıkıcı' gibi aşağılayıcı ve yargılayıcı bir çağrışımı içeren teolojik tanımlama yerine, daha tarafsız ve objektif bir tavır içinde onların ortaya çıktığı 'yer' ve 'zaman'ı[48] ya da kendi isimlendirmelerini dikkate alarak şemsiye bir kavram olan *'yeni dinler'* ya da *'yeni dinî akımlar'* kavramını tercih etmekte ve bu çerçevede tipoloji denemelerine girişmektedirler. Bununla birlikte kimi uzman ve akademik yorumcular, yeni dinî grupları tanımlamak için *'sekt'* ve *'kült'* gibi kavramların yanı sıra *'tarihsel olmayan dinler'*, *'ana yoldan sapmış dinler'* ve *'marjinal dinî akımlar'* gibi kavramları da kullanmaktadırlar.[49]

Bununla birlikte kült kavramı yukarıda anlatıldığı üzere resmi din anlayışı karşısında aşağılayıcı ve yargılayıcı bir çağrışımı yansıttığı için, kimi yeni dinî akımlar şu sıralar bundan kurtulma mücadelesi veriyorlar. Sözgelimi Scientology, vergi indiriminden yararlanma, toplumsal saygınlık kazanma ve dışlanmışlıktan kurtulma gibi birçok nedenden ötürü bir din olarak kabul edilmek için uluslararası kulis faaliyetlerde bulunuyor.[50]

Yeni dinî akımların ne ölçüde bir din olup olmadığı konusu din bilimcileri arasında tartışıla gelen bir konudur.[51] Çok farklı din tasnifleri olmakla birlikte dinleri, genellikle, *ilâhi/kitabi dinler, büyük Asya gelenekleri* ve *pagan dinleri* şeklinde üç genel kategoride ele almak mümkündür. Bu tasnifin içerisinde yeni dinlerin nerede yer bulabileceği konusu son derece tartışmalıdır. Onlar, sayıları itibariyle istatistiksel bir öneme sahip olmakla birlikte, birçoğu yaş itibariyle üç nesil geçmesine rağmen hâlâ geleneksel bir dine dönüşememiştir. Bir ahlâki sistem halinde kurumsallaşmadıkları ve gelenekselleşmedikleri sürece de tartışma devam edeceğe benzemektedir.

Bugünlerde bazı akımların din olup olmadığı konusunun kimi Batılı mahkemelere dava konusu olarak geldiği gözlenmektedir. Sözgelimi Hindu-Hıristiyan inançlarının bir karmasından ibaret olan Scientology ile ilgili 1993 yılında İtalyan mahkemelerinden farklı kararlar çıkmıştır.[52]

Bununla birlikte toplu intiharlara yol açan (Halkın Tapınağı, Güneş Mabedi Cennet Kapısı, The Branch Davidians), silah tüccarlığı yapan gayri meşru cinsel ilişkileri onaylayan (The Branch Davidians), Şeytanı kutsayan (Satanizm), sivil halkı bombalayarak terör eylemlerine karışan (Aum Shinrikyo) sapkın grupların akademik tanımlarda bir din kategorisinde değerlendirilmeleri hiç şüphesiz din tanımlarıyla bir tezat teşkil edecektir.

## 2. Yeni Dinî Hareketler Tipolojisi

Yeni dinî hareketlere yönelik geliştirilen tipolojiler, tam kapsayıcı olmamakla birlikte yine de söz konusu akımlar, söylemleri veya temsil ettikleri dinî konumları bakımından çeşitli şekillerde değerlendirilebilirler. Biz burada detaya girmeden belli başlı tipolojilere temas edeceğiz.

### a) Kökenleri ve Gelenekleri Bakımından Yeni Akımlar

Konuyla ilgili tipolojilerden en yaygın olanı, dinî gelenekleri ve kökenleri *açısından* **James A. Beckford** tarafından yapılan tasniftir. Buna göre yeni dinî hareketler, *Asya, Uzak Doğu kökenli* olanlar ve *Hıristiyan bünyesi içinde ortaya çıkanlar* şeklinde iki kategoride ele alınabilir. Asya'nın Hint ağırlıklı felsefi ve mistik geleneğine dayalı hareketler ilk kategoriyi oluştururken, Hıristiyan kökenli olmakla birlikte daha sonra yeni ve farklı öğretiler etrafında bir araya gelen -pietistik-evanjelik, pentekostal-karizmatik ve binyılcı-apokaliptik gelenekler- kilise ve Kitab-ı Mukaddes geleneğinden ayrılan -Scientology- Batılı akımlar ikinci kategoride yer alırlar.[53]

### b) Düalistik ve Monistik Açıdan Yeni Akımlar

**Thomas Robbins** ve meslektaşları yeni akımları *düalistik* ve *monistik* şeklinde ikiye ayırırlar. Düalistik olanlar, Moonculuk ve Tanrı'nın Çocukları gibi grupları içerir. Bunlar geleneksel ahlâki mutlakçılığı katı bir şekilde tasdik etmekle birlikte seküler alan ile kutsalı birbirinden ayırarak hem *Tanrı,* hem insan merkezli bir ahlâki düalizmi benimserler.[54] Bunlar bazen *sivil din sektleri* olarak da adlandırılır.[55] Monistik akımlar ise *Meher Baba, Scientology, Hare Krishna* ve *Divine Light Mission* gibi grupları kapsar. İkinciler, mutlak metafizik birliğin olduğu bir evren görüşü içinde, maddi dünyaya gölgesel (epifenomenal) bir mahiyet yükleyerek, hayatı bazı ilahi kurallar çerçevesinde düzenleme konusunda ısrarlıdırlar.[56]

### c) Dünya Tutumları Açısından Yeni Akımlar

**Roy Wallis** dünya tutumlarına göre bu akımları, *dünyayı reddeden* sekt tipi hareketler, *dünyayı tasdik edenler* ve *dünya ile uzlaşanlar* kült grupları olarak üç kısımda değerlendirir.[57]

*Dünyayı reddeden* (world-rejecting) sekt tipi gruplar diğerlerine göre belirgin şekilde dindar olup seküler yapılanmayı reddederler. Bir Tanrı (bu bir put da olabilir) kavramına ve tavizsiz ahlâki prensiplere sahiptirler, dış dünya ile sınırlı ilişki içindedirler. *Guru, mesih* veya *peygamber* gibi benimsenen bir öndere hizmeti ön plana alırlar. Sıcak bir grup ortamı içinde bulunan üyeler birbirlerine oldukça bağlıdırlar. Harekete katılan üyeler, kısa bir süre sonra aile ve arkadaş çevrelerinden ayrılırlar. Harekete katılım yeniden doğuş anlamına gelmektedir. Liderler üyeler için manevi bir baba, üyeler de kardeş sayılır. Bu grubun tipik temsilcileri, *Hare Krishna, Moonculuk* ve *Tanrı'nın Çocukları* gibi akımlardır.

*Dünyayı tasdik edenler* (world affirming), dünyayı reddeden hareketlerin karşısından yer alırlar ve geleneksel olarak dinle özdeşleşen özelliklerin birçoğuna sahip değillerdir. Bir teoloji veya ahlâk sistemleri, hatta ibadet yerleri ve toplu ibadet anlayışları yoktur. İnançları bireysel temeldedir. Dünya ile bağlarını koparmadan insanlara fiziki, zihni ve ruhi potansiyellerini açma ve kullanma tekniklerini öğretme iddiasındadırlar. Dünyayı reddedenlerin aksine, mevcut sosyal düzeni adaletsiz görmezler. *Transcendental Meditation, Nichiren Shoshu* ve *Scientology* gibi akımlar bu grubun tipik temsilcileridir.[58]

Asyalı birçok dinî akım Batı'da taraftar edinmek amacıyla *bağlamsallaşmakta* (contextualised), yani yer edinmek istediği dünya ve kültüre doğal görünen değer sistemlerine uyumlu hale gelmektedir. Sözgelimi *Transcendental Meditation* ve *Hare Krishna* gibi Hindistan kaynaklı bazı akımlar, Batılı din ve kültürün köklerinden uzaklaşan genç insanların ihtiyaçlarına göre

dikkatli bir şekilde bağlamsallaştırılmış, yani uyarlanmış bir din türü haline gelmişlerdir.[59]

*Dünya ile uzlaşan* (world accommodating) gruplar ise manevi ve dünyevi olan arasında bir ayrım yaparlar. Bazı sosyologlara göre bunlar kült tipi gruplardır. Din, sosyal bir olgu olarak yorumlanmaktan daha çok deruni (içsel) hayatı harekete geçiren bir güç, enerji olarak anlaşılır. Protestoları dünya ve topluma yönelmekten ziyade Batı'daki mevcut dinî kurumlar üzerine yoğunlaşır. *Neo-Pentecostalism* veya *Charismatic Renewal Movement* bu grubun örneklerindendir.[60]

Büyük dünya dinlerinde olduğu gibi, bazı hareketleri dünya tutumları açısından belirli bir kategori içinde değerlendirmek her zaman kolay değildir. Sözgelimi Sağlık, Mutluluk ve Kutsallık (Health, Happy and Holy) ya da kısaca *3HO* olarak bilinen hareket ile *İlahi Işık Misyonu* (Divine Light Mission) hareketi Wallis'in tipolojisindeki üç tipin de özelliklerini taşımaktadır. Sağlık, Mutluluk ve Kutsallık Hareketi (3HO), bir taraftan dünyaya karşı mesafeli dururken, diğer taraftan sağlık, mutluluk gibi kişisel gelişim sağlayacak teknikler kullanır. Bu hareket aynı zamanda dış dünyayı reddeden hareketlerin bazı özelliklerini de taşır. Sözgelimi, açık bir tanrı anlayışına sahiptir; üyeleri farklı bir şekilde beyaz giysi ve türban giyerler; geleneksel evlilik ve iş hayatı ile alternatif bir yaşam tarzının unsurlarını birleştirirler; vejetaryendirler ve içki, sigara ve uyuşturucu kullanmazlar.[61]

### 3. Yeni Akımların Ortaya Çıkmasını Sağlayan Sosyal Faktörler

Her yeni olgu belli bir coğrafyada ve belli bir zaman diliminde, belli nedenlerle ortaya çıkar. Kökenleri farklı dinî geleneklere uzanan yeni dinî hareketlerin ileri düzeyde sanayileşmiş seküler Batı toplumlarında ortaya çıkışı, XX. yüzyıldaki çarpıcı sosyo-ekonomik ve siyasi gelişmelerle ilintilidir. Sosyal olaylar sebepsiz ve köksüz bir şekilde aniden ortaya çıkmamak-

tadır. Her olayın bir tohum, toprak altında filizlenme ve gelişim süreci vardır. Sosyal olayların ortaya çıkışı tahlil edilirken tarihi arka planın, doğum sürecinin dikkate alınması gerekir.

Bu nedenle onların ortaya çıkışının izlerini, modernleşme, sekülerleşme, Reformasyon ve Aydınlanma gibi Kıta Avrupa'sında yaşanan beş asırlık tecrübede aramak mümkündür. Bunların bir devamı niteliğinde XX. yüzyılda ortaya çıkan köklü sosyo-ekonomik ve siyasi değişimler, yeni oluşumların tuzu biberi olmuştur. Bilindiği üzere bu yüzyıl genel olarak modernleşme yolunda hızlı değişmelerin yaşandığı bir dönem olarak tarihi süreçte yerini almıştır. Bu yüzyılda iki dünya savaşının yapmış olduğu tahribat, komünizm tehdidine ve kapitalizmin yükselmesine paralel olarak materyalist düşüncenin yaygınlaşması ve bunlara yönelik tepkiler önemli değişim ve dönüşüm sürecinin işareti olmuştur. Dolayısıyla yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışında, modernleşme sürecinin yol açtığı etki zinciriyle oluşan aşağıdaki faktörlerden söz edilebilir.

**a) Mahrumiyet Hissine Karşılık İkame Aile**

Hızlı toplumsal değişim sürecinde toplumsal yapıda farklılaşmaların oluşması ve bazen anlam krizlerinin yaşanması kaçınılmazdır. Modernleşme sürecinde toplumsal davranışları düzenleyen geleneksel norm ve değerlerin önemini yitirmesi, geleneksel anlam dünyasının sarsılması ciddi sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Bireycilik ve bencillik eğiliminin yükselmesi, ahlâki belirsizlik, materyalist bakış açısının yaygınlaşması ve gittikçe artan intihar olayları, yaşanan *anlam kriz*inin açık göstergeleridir.[62]

İnsanlığın başlangıçtan beri tecrübe ederek kesinlik atfettiği değerler artık, modernite tarafından rahatsızlık verecek düzeyde tehdit edilmekte, hayat, kutsalla olan bağından soyutlanmaktadır. Bunun sonucunda, dünyanın dört bir yerinde bulunan binlerce dinî grup, kentsel kaos ve hareketliliğin ortasında, kendi yeteneklerine göre insanlara alternatif *aile* ve *kökler* sağla-

yacak çekim gücüne sahip olabilir;[63] yabancılaştığını hisseden bireylere bir rehberlik ve insani sıcaklık sunan *'ikame bir aile'* işlevi görebilir.

Önceleri din ve gelenek, ahlâki standartları belirliyorken, sonradan bu fonksiyonu üstlenen modern mekanik ve bürokratik araçların insani ilişkileri gayri şahsileştirmesi, 'ben' değil 'biz' duygusuyla hareket eden, yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu cemaat benzeri oluşumlara ilgiyi artırmıştır. Zira bu tür gruplar, tahripkâr modern hayat şartlarına karşı bir süre de olsa sığınabilinecek güvenli bir *'adacık'* olarak algılanmaktadır.[64]

Bu durumda yeni dinî hareketleri, etkisi giderek azalan geleneksel din ve aile kurumunun bıraktığı boşlukları doldurmaya çalışan oluşumlar olarak görmek mümkündür. Bu hareketlerin ortaya çıkmasında, modern insanın yaşadığı *anlam krizi, bireycilik, yalnızlaşma, yabancılaşma* ve *mahrumiyet* (yoksunluk) duygularına karşı, dayanışma temelli *cemaatçiliğin* ve *kolektivizmin* yükselişinin etkisi oldukça önemlidir.[65]

**b) Dışlanmışlığa Karşı Öz-Saygı**

Bir öz-saygıya sahip olmak, kendisinin değerli olduğuna inanmak, diğerlerince beğenildiği duygusunu taşımak, hemen hemen tüm insanlar için önemli bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın doyurulması ise sosyal piramitte, en azından çok aşağılarda bulunmamaya bağlıdır. Sosyal pramidin aşağısında yer alan damgalı kişi veya gruplar için öz-saygılarını yükseltmek veya korumak güçleşir. Olumsuz bir şekilde etiketlenmek, damgalı olmak (stigmatizasyon), diğerlerinden olumsuz tepkiler almayı içerdiği ölçüde, öz-saygıyı düşürür. Dahası, önyargıların hedefi konumundaki gruplar bir süre sonra önyargıları 'destekler' yönde davranabilirler. Ayrımcılığın yaygın olduğu toplumlarda çocuk veya ergenlerin kendi aidiyet gruplarına yönelmeleri, işte bu öz-saygılarını koruma ve yükseltme düşüncesiyle açıklanabilir. Geniş toplumdan kendisi hakkında olumlu mesaj ve

imajlar alamayan gençler, destek bulma ve olumlu tepkiler alma olasılığının yüksek olduğu aidiyet grubuna yönelmekte ve böylece öz-saygısını yükseltmeye çalışmaktadır. Cemaatçiliğin ve gettolaşmanın dışlanan gruplarda yaygın olması bu noktayla ilişkilidir.[66]

**c) Karizmatik Liderlik**

İdeolojik bir dayanak olmaksızın bir kültün, tarikatın, hatta dinin ortaya çıkması âdeta imkânsızdır. Her yeni dinî oluşum, üyelerini kutsal ya da spritüel bir otorite ve bir ideoloji etrafında toplayarak ortaya çıkar. Bu yüzden yeni dinî hareketlerin ortaya çıkmasında, karizmatik bir liderin önderliğinde grup dinamiğini güçlendiren *ideoloji* ve *dünya görüşü* de önemli bir faktördür.[67]

Geleneksel dinden kopan insanlar, mutlak hakikati getirdiğine inandıkları *ayrıksı, karizmatik bir üstadın* etrafında, sıkı bir bağla birbirlerine bağlanarak, alternatif aile birlikleri halinde güçlü bir cemaat oluşturmaktadırlar. Hareketlerinde *kutsal üstat, kurtuluş reçetesi* ve *kurtulmuş aile* gibi pek çok özellik göze çarpar. İnsanüstü güçleriyle insanlığın tüm problemlerini çözeceğine inanılan karizmatik liderler, bazen *mehdi* veya *Mesih* kimliğine bürünmüş şahsiyetler olarak görünürler. Hareketin üyeleri liderlerini genellikle *baba* olarak tanımlarken grup, sıcak ve samimi çağrışımları olan 'aile' kavramıyla isimlendirilmektedir. Sözgelimi Moonculuk kendisini *birleşik aile* olarak da takdim eder. Kendilerini önceleri *Tanrının Çocukları* (Children of God) olarak tanıtan David Beng grubu, son zamanlarda *sevgi ailesi* nitelemesiyle kendilerini tanımlamaktadırlar.[68]

Karizmatik lider, hem kurucu ve kaynak hem de yeni ideolojinin yorumcusu olduğundan kendisine tam bir bağımlılık ve adanmışlık beklenir. Buna karşılık bazı akımlar, her türlü beşeri organizasyonu reddederek karizmatik liderliği kabul etmezler. Onun yerine kendilerini bir cemaat olarak seçilmiş kimseler olarak görürler. Sözgelimi Yahova Şahitleri -oldukça yaygın ve

detaylı teşkilâtı olan bir yayınevini kurduklarını kabul etmelerine rağmen- hiçbir teşkilâta sahip olmadıklarında ısrar ederler. Aynı şekilde Quakerlar ve Christadelphianlar da çok küçük bir resmi liderlikle yetinirler. Bu akımlar, otoriteye ve ruhban sınıfına karşıdır; onların muhalefeti kilise teşkilâtı kadar kilise öğretilerine de yöneliktir.[69]

**d) Sosyal Hareketlilik İçin Alternatif Yol**

Bu hareketler, birçok şeyden mahrum olduğunu düşünen kimselere, başka yolların bulunmaması durumunda, *değişim için alternatif yol* olarak işlev görebilir. Toplumun içinde bulunduğu hoşnutsuzluk ve hayal kırıklığı, kaçınılmaz bir şekilde insanları değişime yöneltecektir. Daha önce geçtiği üzere, ABD'de yeni dinî hareketlerin büyümesine ilişkin açıklamalardan birisi, toplumsal değişim için başka yolların bulunmamasıydı. İlk etapta başvurulan siyasi protesto ve gösteriler bu talebin bir göstergesidir, fakat bunlar etkisiz kalınca bazı yeni dinî hareketler değişimin yeni bir yolu olarak görülmüştür. Eğer seküler yöntemler kullanarak değişim gerçekleştirilemiyorsa dinî alternatiften sonuç elde etme ihtimali olabilecektir. Bu gruplar, Amerikan hayat tarzını değiştirebilmiş gözükmüyorsa da, değişim için başka yolların yetersizliğinin görülmesini sağlaması bakımından önemlidirler.[70]

**e) Senkretik ve Eklektik Oluşumlar**

Seküler ve çoğulcu dünya görüşü, farklı ve karma yapıların ortaya çıkmasında oldukça müsait bir zemindir. Kendisini boşlukta hisseden kimseler, insan davranışlarını kısıtlayan geleneksel bir din yerine olabildiğince özgür ve hedonist bir dünya vaat eden; hiçbir davranış sınırlaması olmayan, her şeyi yerleşik toplumun akışına bırakan ve davranışların sergilenmesinde oldukça gevşek görünen ve karma yapılardan oluşan bu grupları tercih etmiş olabilirler. Böylece hem istedikleri gibi özgürce yaşayarak hem de bir grup içinde kalarak dinî ihtiyaçlarını karşılama duygularını tatmin etmiş olabilirler. Bu yüzden yeni

dinî hareketler, *senkretik* ve *eklektik* yapılar halinde *seküler* bir görünüm sergilemekte; öğretilerini de üyelerinin anlayabileceği özgürlükçü ve çoğu defa seküler bir dille ifade etmektedirler.[71]

Din sosyolojisinde yeni kullanılmaya başlanan *lego kuramı,* bahsedilen akımların senkretik ve eklektik yapılarını ortaya koyar. Bu kurama göre insanlar, çok sayıda parçadan oluşan lego setini bir araya getirerek anlamlı bir resme dönüştüren çocuklar gibi, farklı dinî materyaller seçerek kendilerine ait yeni bir din oluşturuyorlar. Bazen bir kimse sözgelimi hem Katolik hem Budist olabiliyor. Geleneksel dinler, paket halinde bir tek parça sunup seçme imkânı vermediği halde, yeni oluşumlar, çeşitli dinlerden derledikleri çeşitli parçalarla modern insanı cezbetmeye çalışmaktadırlar.

Sosyolog **Hervieu-Léger**, farklı dinlerden inançları içselleştiren kimseleri nitelendirmek üzere *bricolage* kavramından yararlanır. **Wuthnow** da aynı durumu *yamalı bohça* (patchwork religion) ismiyle gündeme getirmiştir. Bu araştırmalar, insanların farklı dinî geleneklerden kendilerince parça parça unsurlar seçerek mevcut mezheplerle pek de uyuşmayan bir din profili oluşturduklarını belirlemiştir.[72]

'Kendinde-ruhanilik' kavramıyla nitelenen ve 'kendini-gerçekleştirme' vurgusuyla bilinen *New Age* (Yeni Çağ) özünde materyalist değildir ve insanın tatmini ve sorumluluğu konusunda geleneksel kiliselerle ittifak halindedir. Fakat onun -dış bir otoriteye gerek duymaması ve 'ben' ile 'kendini-gerçekleştirme' üzerindeki vurgusundan dolayı- ruhsallığının aldığı şekil, Hıristiyan öğretisine son derece aykırıdır. O kadar ki, bütün Hıristiyanlar olmasa bile, daha muhafazakâr Hıristiyan bir grup, New Age'ı sadece bir düşman olarak değil aynı zamanda modern dünyadaki kötülüğün baş kaynağı olarak görür.[73]

Yeni akımların pek çoğunun ortak yanı, kadir-i mutlak bir Tanrı'nın varlığını inkârdır. Scientology, Teosofi vb.lerine göre,

evrendeki her şey evrim yoluyla tesadüfen meydana gelmiştir; Tanrı denilen şey de kozmik bir enerjiden ibarettir. Onlar ahiretin bir form değişikliğiyle bu dünyada yaşanacağı inancıyla, cennet ve cehennemi de kabul etmemektedirler.[74]

Bu yüzden birçok yeni akım, seküler oluşumlar halinde belirmektedir. Kurtuluşu dünyadan el-etek çekmekte değil de tabiatüstü *ezoterik* veya *gizemli* (occult) vasıtaları kullanarak dünyayı bizim menfaatlerimiz yönünde harekete geçirmeyi planlayan *manipülasyonist* (yönlendirici) nitelikli dinî hareketler, mevcut seküler kültüre daha fazla uyum sağlamaktadır. Kurtuluş anlayışları büyük dinlerinkinden farklı olduğu için onlar uzun ömrü, mutluluğu, sağlıklı yaşamı ve hatta ölümsüzlük duygusunu kurtuluş olarak değerlendirmektedirler. Öğretilerini çoğunlukla metafizik bir dille takdim etmekle birlikte, seküler, bireyci ve hazcı (hedonist) karakterli olduklarından dolayı kendi yöntemlerini dinî terminoloji ile ifade etmeyi de pek fazla tercih etmemektedirler.[75]

**f) Din Tercihinde Rasyonellik**

İnsanların mevcut inançlarını bırakıp niçin yeni bir dine katıldıklarıyla ilgili olarak Batı'da yapılan açıklamalardan biri, *dinin ekonomik modeli* ya da *dinî marketler* yaklaşımı olarak da bilinen *rasyonel seçim kuramı*na dayalı olanıdır. Buna göre insanlar, 'homo economicus'un tanımına uygun olarak attıkları her adımda, söyledikleri her sözde 'maliyet-kâr analizi' yaparak rasyonel tercihlerde bulunmaktadırlar. Dinî hareketlere katılan insanlar, 'arz-talep ilişkisi' çerçevesinde -barınma, yeme içme vb. ihtiyaçların temininde olduğu gibi- bu hareketlerde bir şeyler bulmakta; hareketler de üyelerine bir şeyler sunmaktadır.[76] Manevi sorunlarda da ekonomide olduğu gibi, talebi karşılamak için arz yükselir. Ülke liderliğindeki boşluk, Tanrı'yla sıcak temasa geçtiğini ya da aydınlanmayla kestirme ilişkiler içinde olduğunu ilân eden ayrıksı (eccentric) karizmatik karakterlerle doldurulma sürecine girebilir. Çoğunlukla kişisel geli-

şim merkezlerinde boy gösteren bu ayrıksı karizmatik liderler (guru), müritleri tarafından 'eşsiz hikmet ve güç sahibi kimseler' olarak görülürler. Onlar gelmekte olan bir felâketten insanları koruyabilecek olan yegâne bir kâhin, bir kurtarıcı rolündedirler.[77]

**g) Sosyal Ağın Etkisi**

'Sosyal ilişkiler ağı', yeni dinî hareketlerin üye bulmasında bir başka faktördür. İnsanlar bir hareketin mesajını almaya ideolojik olarak hazır olduklarında, 'yaygın ilişkiler ağı' içinde bu hareketlere katılabilirler.[78] Kişisel gelişim merkezlerinde yoga ve meditasyon eşliğinde gerçekleştirilen toplantılara yaygın ilişkiler ağı sonucunda katılımlar, çoğu defa bu tür akımlara üyelikle sonuçlanabilmektedir.

**h) Toplumsal Taban**

Toplumsal tabanları açısından incelendiğinde yeni dinî hareketlerin üyelerinin, -günümüz dünyasının karmaşık sorunlarına kesin çözümler arayan sabırsız gençliğe yabancı ve aldatıcı görünen- yerleşik dine karşı saldırgan bir tavra, deneyimsiz oldukları için mantık hataları yapmaya ve daha coşkun olmaya eğilimli, orta ya da üst orta sınıf gençlerden oluştuğu görülür. Bu gençlerin bir ortak özelliği de yeni inanç sistemiyle birlikte yeniden doğduklarını ileri sürmeleridir. Çoğunun hedef kitlesi 15-25 yaş arası gençler olduğu için söz konusu hareketler bazen *gençlik dinleri* veya *gençlik tarikatları* olarak da adlandırılmaktadır.[79] *New Age* (Yeni Çağ), *Satanism, Scientology, Moonculuk* ve Uzakdoğu menşeli *Hare Krishna, Ananda Marga, Transcendental Meditation, Divine Light Mission, Brahma Kumaris* ve *Osho Hareketi akımlar* gibi akımlar, ağırlıklı olarak lise-üniversite çağındaki gençlere yönelik faaliyet yürütürler.[80]

Bunun sonucu olarak onlar, genellikle dinî motivasyonları çok kuvvetli olmayan ama metafizik arayış içindeki gençler tarafından tercih edilmektedir. Materyalist bir hayat tarzından

tatmin olmama durumu, özellikle Doğu kaynaklı akımlara katılanların temel motivasyonlarından birisini oluşturmaktadır.[81]

Aslında söz konusu hareketlerin bireylere cazip gelmesinde başlangıçta grup inançlarının pek de önemi yoktur. Giyim, tabu, dil ve değerler skalası gibi dış sembollerle birlikte, grubun değerleriyle kimliklenmenin bir işareti olarak iman ve grubun inançları ancak tedricen keşfedilebilir.[82]

Yeni dinî hareketlerin içinde zamanla yaşlanan ikinci nesle mensup kimseler olduğu kadar, bazen yoksulları (Rastafaryanizm) ve kasabalıları (Hare Krishna) da görmek mümkündür.[83]

## 4. Kıyamet Beklentisi ve Toplu İntiharlar

Birçok yeni dinî akım kıyametin yakın zamanda kopacağına inanmaktadır. Apokaliptikî (kıyametin kopacağı inancı) bekleyişlerinden dolayı, vuku bulacağına inandıkları olaylara karşı da bir takım önlemler almaktadırlar. Bunlardan bir kısmı, uzaylıların UFO'larla yeryüzüne gelerek kendilerini kıyametin dehşetinden koruyacağına inanırken, bazıları ise beklenen kıyametin dehşetini yaşamamak için toplu intiharlara başvurmakta ve sonra tekrar dirilerek eski hayatlarına döneceklerine inanmaktadır.[84]

Genellikle apokaliptik inanç sebebiyle ortaya çıkan taraftar ölümleri ve intihar olaylarının artışı, yeni dinî akımların tanınmasını kolaylaştırmıştır. Türkiye'de Satanist gruplar, bazı genç üyelerinin 1998 yılında intihar etmeleriyle tanınmaya başlasa da Batı, bu tür intiharlarla çok daha önce gündeme gelmişti.

**Toplu Ölüm ve İntiharlar**

Toplu intiharların en meşhuru 1978 yılında ABD'de yaşanmıştı. *Halkın Tapınağı* (People's Temple) olarak bilinen grubun 914 üyesi Jonestown'da topluca intihar etmişti. Silah depoladıkları, liderleri Jim Jones'un adının seks skandallarına

karıştığı gibi kamuoyundaki iddiaların yanında onların intiharında apokaliptik inancın ağırlıklı yeri vardı.[85]

Jonestown trajedisini 1993'de bir başka trajedi izledi. Kahramanın adı bu kez *The Branch Davidians*'ın (Kral David Tarikatı) kurucusu David Koresh'di. Apokaliptik söylemlere ağırlık veren Koresh, vaazlarında artık dünyanın sonunun yaklaştığını, ebedi kurtuluşa ulaşmak için ölüme hazır olmak gerektiğini vurguluyordu. Aslında o, bir silah tüccarıydı. Resmi yetkililer, silah depolandığı iddialarını araştırmak üzere 1993'de gruba baskın yaptılar. Çıkan çatışmada teslim olmaya zorlandılar ama Koresh'in teslim olmaya hiç niyeti yoktu. İsa'nın bedenlenmiş (reenkarnasyon) bir hali olduğuna inandığı için, kendisinin Mesih'le aynı tarihlerde ölmesinin çok isabetli olacağını düşündü. Bu durumda hem de İsa ile aynı yaşta 33 yaşında ölecekti. Uzun süren kuşatmanın ardından D. Koresh de dahil olmak üzere 20'si çocuk 80'den fazla grup üyesi öldü.[86]

Öğretilerine apokaliptik söylem hâkim olan akımlardan Fransız Solar Temple (Güneş Mabedi Tarikatı) üyesi 53 kişi 1994'de İsviçre'de ve Heaven's Gate (Cennet Kapısı) üyesi 39 kişi 1997'de Amerika'da topluca intihar etti. Benzeri olaylar Uzakdoğu'da da yaşandı. 1985 yılında Filipinler'de bir tarikatın 68 üyesi aynı anda intihar etti. 1987'de Güney Kore'de bir fabrikanın çatısında intihar eden 33 işçinin cesedi bulundu.[87]

Bazı akımlar (sözgelimi Solaryenler) üye kazanmak amacıyla başlangıçta düzenledikleri seks ya da eğlence partileriyle gündeme gelmektedirler. Haz ve intihar ya da insan katletme bağlamında en çok adından bahsedilen akım ise Satanizm'dir. Yeterli ölçüde tanınmadığı halde Türkiye'de -sık olmasa bile- zaman zaman gündeme gelen bu akıma genel hatlarıyla değinmek istiyoruz.

## 5. Satanizm

Satanizm hakkında ilk bilgiler, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Fransa kraliyet sarayında seksüel ritüel ve çocuk öldürme tarzında icra edilen *kara ayinle* (black mass) ilgilidir. Modern anlamda Satanizm, XX. yüzyılın başlarında İngiltere'de ortaya çıkmış ve o günden beri birbirinden çok farklı satanist gruplar görülmüştür.

### a) Satanizmin Ortaya Çıkışı ve Temel Karakteristiği

Satanizm, Yahudi-Hıristiyan tahakkümüne ve özellikle de Hıristiyanlığa karşı başlatılan reaksiyoner bir tepki hareketidir. Bir diğer ifadeyle Satanizm, Şeytanın (Lucifer) en önemli özelliği olan muhalefet ve başkaldırıyı esas alarak dinin ve Tanrı'nın karşısında olanın, şeytanın ve onun temsil ettiği şeyin yanında yer alma hareketidir.[88] Genel olarak Satanizm, erkek eksenli bir harekettir ve kadınlar daha çok cinsel bir obje olarak algılanır. Kutsadıkları "kara ayin"de grup üyeleri, çoğunlukla partnerleriyle cinsel ilişkiye girmektedirler.[89]

Satanizmin temel düşüncelerinden birisi, 'insanın tanrılığı'dır. Onun beslendiği kaynaklar arasında yer alan okkültist[*] *Aleister Crowley*'e göre 'insandan başka Tanrı yoktur. İnsan kendi özel kanununa göre yaşama hakkına sahiptir. Neo-satanist grupların anahtar sloganı, 'ne istiyorsan yap, o senin kanunun olsun' sözcüğüdür. Birey ve grup için bir güç beklentisi içinde olan satanizmde bireysel 'ben'in sınırlarının aşılmasına önem verilir. Bunu gerçekleştirmek için zevk ve seksüel fantezilere de başvurulur. Kurumlara karşıtlık, düşmanlardan nefret etme ve intikam duygusu, seks ve zevke düşkünlük, onları belirleyen temel etmenlerdendir.

Crowley'in fikirlerini önemli ölçüde kabul eden *A. Szander LaVey*, Satanist ayinlerinde sadece leopar derisiyle örtülü çıplak bir kadını sunak (altar) olarak kullanmıştır. O, insanın gerçek tabiatının bir şehvet düşkünlüğü, gurur, hedonizm ve inatçılık

gibi medeniyetin gelişmesine imkân veren özelliklerden ibaret olduğunu iddia eder. LaVey, sembol olarak 'Baphomet' adı verilen keçi kafası şeklinde, ters çevrilmiş beş köşeli yıldızı seçmiştir. Burada keçi, hem şeytanı hem de şehveti temsil etmektedir.[90]

**b) Satanistler ve Şeytana Tapanlar**

*LaVey* (1930-1997) tarafından 1966'da oluşturulduğu belirtilen Satanizm daha çok bir felsefeye benzemektedir. LaVey, inançlarının temel ilkelerini ana hatlarıyla gösteren *The Satanic Bible*'ı (Şeytani İncil, Kara İncil) kaleme almıştır. Bu kitap, büyük ölçüde Kilise ve İncil'e bir tepki olarak ve onları sorgulayıcı bir üslupla yazılmış; İncil'de var olan emir, tavsiye ve uyarıların neredeyse tam tersi bir yol haritası belirlenmiştir. Sözgelimi "Tevekkül ve yetinme yerine sonsuz kişisel tatmin için çalış", "Öbür yanağını dönme, intikam al" gibi ilkeler, İncil öğretilerinin tam zıt kutbunda yer alır.

Satanistlerin zihniyetinde Şeytan sembolik bir role sahiptir. Şeytan, fiziksel, zihinsel ve duygusal doyuma ulaştıran tüm günahları sembolize eder. Onlar, insani davranışın en değerlisi olarak benlik doyumunu kabul ederler. Şeytani bir zekâyı ve yaşam tarzını ihtiyaç olarak görerek, şeytani bir karaktere bürünmeye; kendi egolarını besleyerek, kişisel gelişim sağlamaya çalışırlar. Bu yüzden bencil bir karakter ve hedonist bir yaşam tarzı sergilerler. Yoksullara iyilik yapmayı hor görürlerken, güce sarılırlar. Gücü ve güçlüleri yüceltmek, yoksullara ve zayıflara lânet etmek temel ilkelerindendir.[91]

Onların suç sayılan davranış biçimleriyle ilgileri çok azdır. LaVey, insanların öldürülmesinin, tecavüzün bir suç olduğunu belirtir. İnsan kurbanı gibi tahrip edici ve ürkütücü motifler semboliktir ve ayin esnasında kendi kendini tatmin işlevi görür.

Bu tür satanistlerden farklı olarak *Şeytana tapanlar* ise çeşitli suç fiillerini işleyen kimselerdir. Bunlar, kendileri için suç işle-

yecek bir birlik kurmak ve aynı zamanda genç kızlarla tanışmak amacında olan küçük çaplı ergen gruplarıdır. Bu ergenler, karanlık ormanlar ve kabristanlarda buluşarak bir uzuvlarını sakatlarlar, birbirlerine tecavüz ederler ve uyuşturucu kullanırlar.

Gözlemcilere göre Şeytana tapanlar, çocukluklarında ağır travma geçirmiş kimselerdir. Onlardan bir kısmı farklı olmaları nedeniyle okulda alaya maruz bırakılmış, bazısı cinsel tacize uğramış, bir kısmı da ebeveynlerinden birini kaybetmişti. Dolayısıyla, birilerine göre, onların güvensizliği 'Şeytani gücün' taahhütleriyle bertaraf edilmişti.[92]

Satanizmin Şeytana tapanlarla mukayesesi, Hıristiyanlığın Engizisyonla mukayesesi gibidir. Dolayısıyla iki tür Satanizmden söz edilebilir: Şeytan karakterini benimseyen *Satanistler* ve *Şeytana tapınanlar*. *Satanistler*, Şeytani karakter ve yaşama değer veren kimselerdir. Satanizmde kişi, bizzat kendisinin 'tanrı'sıdır. Gerçekte Satanistlere göre ne Tanrı, ne cennet, ne de cehennem vardır. Keza Satanizmde Şeytan, pagan güç, cinsellik, duygusallık ve iktidar imgesinden gelir.

Şeytana tapanlar ise en yüce bir güç olarak, bir tanrı olarak Şeytana tapmaktadırlar. Şeytana tapınanlar arasında, çeşitli ritüellerin yanı sıra, kurban olarak, genç kızların ve daha sıklıkla hayvanların kanlarının dökülmesi ve öldürülmesi kabilinden şiddet içeren enstantaneler de görülür. Onlar bazen kurban olarak kendi kanlarını ya da bir hayvan kanını akıtırlar, bazen daha kötüsünü de yapabilirler.[93] Oysa Satanistler, deyim yerindeyse, bir ideoloji hareketi olarak Şeytanı benimserler ve Şeytan gibi benliklerini merkeze yerleştirirler.

Önemine binaen şunu vurgulamamız gerekir: İki tür Satanizm arasında açık bir farklılık bulunsa da bu durum, yanıltıcı olmamalıdır. Zira zararsızmış gibi görünen satanistler, suç fiillerini tasvip etmeseler bile, açıkça şeytan ile özdeşleşme çabası içindedirler. Tahrip edici ve yıkıcı fiillerin sembolik kabul edil-

mesi ya da bunların insanın kendi kendini tatmin etmesini sağlayan bir araç olarak görülmesi, sonuçta çok fazla bir şeyi değiştirmez. Üstelik onların değer verdiği Şeytan bir iyilik meleği de değil.

İster Satanist, isterse Şeytana ibadet edenler olsun her iki oluşumun da ortak tarafı, Hıristiyanlığa tepkisel olarak çıkmış yeni bir kutsallık ya da spiritüellik arayışının bir sonucu görünümünde olmalarıdır.

Haziran 1998 tarihinden itibaren intihar ve cinayet olayları ile Türkiye'de gündeme gelen Satanizm ile Şeytana tapanlar arasında bir ayrım yapılmadığı gibi, bu durumun taraftarlarınca da tam olarak bilinmediği söylenebilir.

Türkiye'de bu akıma meyledenler arasında, daha çok anne ve baba sevgi ve ilgisinden yoksun kalmış parçalanmış aile çocukları, huzuru ailesinde değil, başka yerlerde arayan, çevresi tarafından dışlanan ve kendilerine köklü bir dinî eğitim verilmeyen gençler bulunmaktadır. Bazı gençler de kız veya erkek arkadaşlarının kandırmasıyla farkında olmadan ya da internet aracılığıyla Satanizmin tuzağına düşmektedirler.[94]

Yeni dinlerin ortaya çıkışında etkili olan önemli olgulardan bir diğeri de küreselleşmedir. Bu yüzden küreselleşme-din ilişkisi gelecek bölümün konusunu oluşturacaktır.

## NOTLAR

1 Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yay, İzmir, 1998, s.13-.23.

2 Perşembe, Erkan, "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, (Güz 2002), Yıl: 6, S.13, s.169.

3 Odabaşı, Yavuz, *Postmodern Pazarlama, Tüketim ve Tüketici*, MediaCat Yay, İst. 2004.

4 Davutoğlu, agm, 67-68.

5 Perşembe, agm, 174, 177.

6 Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri*, 39.

7 Şentürk, *age.*

8 Abercrombie, *Dictionary of Sociology*, 159.

9 Davie, *Modern Avrupa'da Din*, 150.

10 Bkz, Ataman, Kemal, "Küreselleşme, Dinî ve Ahlâki Çoğulculuk", *İslam'a Giriş, Gençliğin İslam Bilgisi*, DİB, Ank.2006, s. 414-415.

11 Resullerin İşleri, 4/12.

12 Hick, John, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay, Ank. 2002, s.22-54.

13 Âl-i İmran, 3/19.

14 Âl-i İmran, 3/85.

15 Maide, 5/3.

16 Hick, *age*, 24-55.

17 Köylü, Mustafa, "Çağdaş Bir Din Eğitim Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitim Modeli: Batı Örneği", *Dinî Araştırmalar*, c. 6, S. 17, Eylül-Aralık 2003, s.243-245.

18 Paden, *Interpreting the Sacred*, 93.

19 Brown, David, *A Guide to Religions*, London, 1975, s. 239.

20 Hick, *age*, 33, 72.

21 Köylü, *age*, 266.

22 Swatos, ve Kevin, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", 110-113.

23 Turner, Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay, İst. 2002, s.37.

24 Turner, *age*, 122.

25 Iannaccone, Laurence R., Finke, Roger ve Stark, Rodney, "Deregulating Religion: The Economics of Church and State", *Economic Inquiry*, 15, 1997, s.350-364.

26 Kirman, M. Ali, *Din ve Sekülerleşme, Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Karahan Kitabevi, Adana, 2005, s.78-79.

27 Davie, *Modern Avrupa'da Din*, 48.

[28] Davie, Grace "Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar", *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. B. Solmaz ve İ. Çapçıoğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s.111.

[29] Kirman, *age*, 80.

[30] Gidens, Anhony, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, Kırmızı Yay, İst. 2008, s.614.

[31] Dinî market ile çoğulculuk ve farklılık arasında pozitif bir ilişkinin bulunmadığıyla ilgili olarak bkz, Bruce, Steve, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Joumal fort he Scientific of Religion*, Vol. 39, No.1, March 2000, s.32-52; Perland, Paul ve Olson, Daniel V.A. "Religious Market and Intensity of Church Involvement in Five Denominations", *Joumal for The Scientific of Religion*, Vol. 39, No.1, March 2000, s. 12-31; Ayrıca bkz, Froese, "agm", 57; Froese, Paul ve Pfaff, Steven "Explaining a Religious Anomaly: A Historical Analysis of Secularization in Eastem Germany", *Joumal for The Scientific of Religion*, Vol.44, No. 4, 2005, s.397, 399; Davie, *Modem Avrupa'da Din*, 242.

[32] Berger, Peter, "Dinin Krizinden Sekülarizmin Krizine", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002, s.82.

[33] Davie, *age*, 153.

[34] Davie, *age*, 112, 167.

[35] Canatan, Kadir, "İslamofobi ve Anti-İslamizm –Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, ed. Kadir Canatan, Özcan Hıdır, Eskiyeni Yay, Ank. 2007, s.26 vd.

[36] Er, Tuba, "Avrupa'da İslam İmajı ve Müslüman Kadının Konumu" *(Yüksek Lisans Tezi)*, Bursa, 2009, s.11.

[37] Kulish, Nicholas, "In Germany, Xenophabia Diverted by Open Door," *the New York Times*, March 31, 2010.

[38] Joumet, Nicolas *Evrenselden Özele Kültür*, çev. Yümni Sezen, İz Yay, İst. 2010, s.360.

[39] Aslan, Adnan, "Küreselleşme ve Din", *Küreselleşme ve İslam Dünyası Üzerine*, İSAV, Ensar Neşriyat, İst. 2001, s.176.

[40] Davie, *Modem Avrupa'da Din*, 184.

[41] Enroth, Ronald, *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, çev. Levent Kıran, Yeni Yaşam Yay, İst. 1998, s.12.

[42] Davie, *age*, 151.

[43] Kirman, M. Ali, *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Yay, İst. 2010, s.119.

[44] Kirman, *age*, 15.

[45] Özkan, A. Rafet, *Kıyamet Tarikatları, Yeni Dini Hareketler*, IQ Kültür Sanat Yay, İst. 2006, s.20-22.

[46] Kirman, *age*, 49.

[47] Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, 110.

[48] Kirman, *age*, 53.

[49] Enroth, *age*, 10.

[50] Zuckerman, *age*, 125.

[51] Bkz, Beckford A. James,"The Continuum Between "Cults" and "Normal" Religion", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003, s.25-35.

[52] Davie, *age*, 155.

[53] Kirman, *age*, 104.

[54] Köse, *age*, 22.

[55] Kirman, *age*, 107.

[56] Köse, *age*, 22.

[57] Wallis, Roy, "Three Types of New Religious Movement", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003, 36 vd.

[58] Köse, *age*, 23.

[59] Sharpe, *Understanding Religion*, 140.

[60] Köse, *age*, 24.

[61] Kirman, *age*, 112-113.

[62] Kirman, *age*, 20-21; Ayrıca bkz, Çelik, Celalettin, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitapevi, Konya 2002, s.101.

[63] Paden, *age*, 39.

[64] Kirman, *age*, 22-23.

[65] Kirman, *age*, 33; Köse, *age*, 18-20.

[66] Bilgin, *Kimlik İnşası*, 71-72.

[67] Barker, Eileen, "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, Barker, Eileen, "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003, s.16.

[68] Özkan, *age*, 48-50.

[69] Wilson, *age*, 46.

[70] Thompson, *age*, 65-66.

[71] Kirman, *age*, 117.

[72] Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", 94-96; Bkz, Davie, *Modern Avrupa'da Din.*

[73] Davie, *Modern Avrupa'da Din*, 183.

[74] Kirman, *age*, 70.

[75] Özkan, *age*, 31-44; manipülasyonist yaklaşım için bkz, Wilson, Bryan, *Dinî Mezhepler, Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. A. İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İz Yay, İst. 2004, s.53.

[76] Kirman, *age*, 148-150; *Din ve Sekülerleşme*, 73-74.

[77] http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,268236,00.html, Time, Monday, Jul.01.2002, 11.02.2010.

[78] Stark, Rodney, "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, Barker, Eileen, "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lome L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003, s.266.

[79] Bkz, Dawson, L. Lorne, "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Leamed?", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, 116-130; Levine, Saul, "The Joiners", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lome L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003, s.131-142.

[80] Bkz, Kirman, *age*, 73-84; Özkan, *age*, 13.

[81] Köse, Ali, *Milenyum Tarikatları, Batı'da Yeni Dini Akımlar*, Truva Yay, İst. 2006, s. 18-20.

[82] Sharpe, age, 103.

[83] Bkz, Kirman, *age*, 73-84; Özkan, *age*, 13.

[84] Özkan, *age*, 11.

[85] Paden, *age*, 160

[86] Köse, *age*, 77.

[87] Özkan, *age*, 26;1995'de Japon 'Aum Shinrikyo' (Yüce Gerçek) tarikatı, Tokyo metrosunu hardal gazıyla bombalayarak 12 kişinin ölümüne, 5.500 kişinin de yaralanmasına neden oldu. Başta Aum Shinrikyo'nun kurucusu ve lideri Shoko Asahara olmak üzere, olayın faili olarak görülen birkaç mürit, yıllarca süren yargılamalar sonucunda ölüm cezasına çarptırılarak idam edildi. Bkz, http://www.nytimes.com/2004/ 02/28/ world/after-8-year-trial-in-japan-cultist-is-sentenced-to-death.html, *The New York Times*, February, 28, 2004, 11.02.2010; http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,268236,00.html, Monday, Jul. 01.2002, 11.02.2010.

[88] Güç, Ahmet, *Satanizm*, DİB, Ank. 2002, s.253.

[89] Özkan, *age*, 159-160.

* Okkult, genel anlamıyla örtülü, gizli demektir. Telepati, geleceği/geçmişi görme, büyü, astroloji, vb. gibi bilimsel terimlerle açıklanamayan normal dışı, mistik, gizli olgularla veya güçlerle ilgili parapsikolojik, duygu ötesi olanı ifade eder. Spiritizm, Ufoloji, Astroloji, Teosofi ve Antroposofi gibi esoterik ve gnostik içerikli dinî akımlar aynı zamanda okkultistiktirler.

[90] Güç, *age*, 107-108; Özkan, *age*, 151-162.

[91] Bkz, *The Satanic Bible*, The Book of Satan, 5. Bölüm.

[92] Bkz, http://everything2.com/title/the+difference+between+Satanism+and+Satan+worship

[93] www.angelfire.com/oh/Satanica666/philip2.html

[94] Güç, *age*, 257-258.

# ONBİRİNCİ BÖLÜM

# KÜRESELLEŞME ve DİN

## A- KÜRESEL DÜNYANIN ORTAYA ÇIKIŞI

İlk olarak 1960'larda ortaya çıkmakla birlikte 1980'lerin ikinci yarısından itibaren sosyologların ilgi alanına giren ve artık tüm dünyanın kullandığı klişe bir kavram haline gelen küreselleşme (İng. globalization, Fr. mondialization, Ar. alemiyye), muğlâk ve çok değişken bir kavramdır.

Modernitenin bir ürünü olarak küreselleşme; şehirleşme, rasyonalite ve pazar ekonomisi gibi modern değerlerin medya, hukuk, din, ekonomi ve aile gibi kurumlar üzerinde dünya çapında yaptığı değişimlere işaret etmektedir.[1] Dünya çapında yaygınlaşan kapitalist ekonomi, bilim, teknoloji, sağlık, eğitim, ulaşım ve medya sistemleri, küreselleşmenin göstergelerindendir.[2]

Genel anlamıyla, *"hepimizin tek bir dünyada yaşadığımız teziyle ilintili"*[3] olan küreselleşme, hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak tek bir dünya bilincinin artmasına gönderme yapar.[4] Buna göre küreselleşme, birçok teknik imkân vasıtasıyla dünyanın gözümüzde küçülmesi, âdeta sıkıştırılmasıdır. İletişim ve bilişim araçları aracılığıyla dünya âdeta küçük bir köye döndüğü için, herkes dünyada olup bitenlerden anında haberdar olmakta; askeri, siyasal ve mali-ekonomik olarak, en azından duygusal ve düşünsel planda etkilenmektedir.

Dünyanın geçirdiği büyük teknolojik devrimlerin küreselleşmedeki rolü açıktır. Uygarlık tarihinin, başlangıçtan günü-

müze gelinceye değin tarım devrimi, endüstri devrimi ve iletişim-bilişim devrimi (biyo teknoloji, uzay çağı) olmak üzere üç büyük devrim geçirdiği söylenebilir.

XVIII. yüzyıldaki endüstri devrimi sürecini müteakiben XX. yüzyılın ortalarından itibaren dünyamızın yeni bir döneme, iletişim-bilişim çağına girmiştir. İşte bu dönem büyük ölçüde küreselleşmenin varlığını hissettirmeye başladığı dönemdir. *İletişim teknolojisi* devrimi (telefon) ile *bilişim teknolojisi* devriminin (bilgisayar, internet) küreselleşmede çok önemli etkisi olmuştur. Telefon ve internet aracılığıyla her an dünyanın birçok yerine erişmek ve haberleşmek artık mümkün ve bunun sonucu olarak zaman ve mekân daraltılıp küçültülebilmektedir.[5]

Sovyetler Birliği'nin çökmesi olgusunun ve soğuk savaşın* bitmesinin de küreselleşme hızının artışındaki rolü kuşkusuz önemlidir.

Küresel bir dünyada yaşadığımızı her geçen gün daha fazla hissediyoruz. Geçmişle günümüzdeki farklılıklar gözle görülür bir şekilde karşımızda durmaktadır. Dünya ticaretinin bugünkü düzeyi, eskisinden çok daha fazla ve çok daha kapsamlıdır. En büyük farklılık, finans ve sermayenin akış düzeyinde görülüyor. Eskisinden bütünüyle farklı olarak bugünkü dünya ekonomisi elektronik paraya göre ayarlanmıştır. Yeni küresel elektronik ekonomide finansman yöneticileri, bankalar, büyük şirketler, büyük miktarlarda sermayeyi tek bir tuşu tıklayarak dünyanın bir ucundan öbür ucuna aktarabiliyorlar ve bu hareketleriyle kaya gibi sağlam görünen ekonomilerin tüm istikrarını bozabiliyorlar. Küresel döviz pazarlarında her gün bir trilyon dolardan çok daha fazlası alınıp satılıyor ve el değiştiriyor.[6]

Bu arada gıda ve giyim ürünlerinin hızlı dolaşımı ya da fast-food restoranlarında aynı türden yenen yemekler yüzünden -farklı coğrafya, etnik köken ve kültürlere mensup olduğu halde- dış görünümleri itibariyle birbirine benzeyen insan sayısında artış gözlenmektedir.

Küreselleşme ekonomik alanda olduğu kadar dinî alanda da kendini hissettiriyor. Dinlerini ve kültürlerini başka topraklarda yayma amacında olan çeşitli din mensuplarının ve eğitim kurumlarının yolları birçok yabancı ülkede birbiriyle kesişiyor ve böylelikle çıkış yolu olarak kültürler arası diyalog çalışmaları hız kazanıyor. Bir televaizin ya da televaizenin kalabalık dinleyicilerle dolu geniş kilise salonlarında İngilizce sunduğu görsel içeriğe sahip vaazlar, sekiz on dile çevrilerek, uydu ya da kablolu yayın aracılığıyla televizyonlarda gösterime giriyor.

Dünyanın farklı coğrafyalarında oldukları halde, aynı etnik kökene ya da aynı dine mensup olan insanlar, kardeş olduklarını şimdi yeniden keşfediyorlar. Dünyanın birçok yerinde yerel merkezlerin farklı tonlarda renklerini yansıtan camiler, Gayrimüslim dünyada ya da eski Sovyetler Birliğinin Müslüman ülkelerinde birbiri ardınca ibadete açılıyor. Sözgelimi, İstanbul'daki Sultan Ahmet Camiinin ya da Yemen'deki bir caminin tıpatıp benzerini Orta Asya'nın muhtelif ülkelerinde aynı kent merkezlerinde bir arada bulabiliyorsunuz. Bir dinî lider, dünyanın birçok bölgesinde taraftar edinebiliyor. Bütün bunlar, küreselleşen dünyanın bir ürünü olarak önümüzde duruyor.

### 1. Süreci Bir Umut Olarak Görme ve Din

Küresel kültürden umutlu olanlara göre, gittikçe sıkışan ve küçülen dünyada insanları kuşatan duvarlar birer birer ortadan kalkmakta, yaygınlaşan iletişim, ulaşım ve bilgiye erişim kaynakları aracılığıyla yerel değerler ve paradigmalar yerini daha genel ve evrensel değerlere bırakmaktadır. İnsanları sarmalayan kaos, adaletsizlik, açlık, fakirlik, şiddet, suç, terör, eğitimsizlik ve inanç noksanlığı gibi toplumsal sorunlar yalnızca bu sorunlardan muzdarip olanları değil, hemen her toplumu ilgilendiren hususlar olarak görülmekte ve bunların üstesinden gelebilecek uluslararası kalıcı çözüm yolları aranmaktadır.[7]

Böylelikle dünyanın kültürel bir sivil topluma kavuşacağı ve daha barışçıl hale geleceği umulmaktadır. Sosyolog Daniéle Hervieu-Léger, bu durumu nitelemek üzere "insan haklarının evrenselliği" kavramını kullanmaktadır. İnsan hakları üzerine oluşacak bir evrensel fikir birliğinin bize daha barışçıl bir dünya sunacağını ümit etmek makul gözükmektedir.[8]

Küreselleşmenin bu yüzü, postmodernist anlayışla uyumlu olarak, kültürler arasında örülü katı duvarların aşılabileceğine; farklı inanç, kültür ve yaşama biçimlerinin eskisinden çok daha kolay bir şekilde anlayışla karşılanabileceğine işaret ediyor.

Keza küreselleşmeyle birlikte dinin öneminin daha da arttığı söylenebilir. Dinin insanları çok daha büyük ölçüde bir araya getirme ve sosyal bağlar yaratma kapasitesi, bu süreçte onun gücünü artırmıştır. Bir lisan, bir ideoloji ve bir dünya görüşü olarak din, dağınık da olsa, geniş bir alana yayılarak hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadır. Bilişim çağı, uluslararası mesafelere ulaşmada dinî hareketlere şimdiye kadar görülmemiş imkânlar sağlamaktadır. Bugün kablolu yayın ve uydu iletişim teknolojileri, dinî programların çok farklı ve uzak mesafedeki ülkelere yayılmasına izin vermektedir. İnternetin yükselişi, yeni bir online dinî literatürün ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır. Buna bağlı olarak kitle iletişim araçları, ilahiyat eğitiminin küreselleşmesini geçmiştekine göre çok daha etkin bir şekilde teşvik etmektedir.[9]

Küreselleşme ve çoğulculuk yan yana, bir arada var olan iki olgudur. Bu birliktelik sebebiyle her iki olgu, sıkça birbirinin koşulu ya da sonucu gibi algılanabilmektedir.[10] Farklı inanç ve kültürler, çoğulcu toplumlarda aynı mekânları birbirleriyle saygılı bir şekilde paylaşacak; istenmedik tutum ve davranışlar eskisine göre daha kolay tolere edilebilecektir. Oruç tutmadığı için ölesiye dövülen öğrenciler, küresel kentlerin üniversitelerinde muhtemelen görülmeyecek; birbirine bütünüyle yabancı düşünce ve yaşam biçimleri aynı anfileri paylaşabilecektir.

Kuşkusuz bu türden gelişmeler, özgür ve çoğulcu ortamları akla getirmektedir.

Din, rasyonel bir tarzda organize olabilirse çoğulcu yapıyı fırsata dönüştürebilir. Tek bir dinî inanç tarafından karakterize edilen geleneksel toplumlarda, ister istemez benimsenen dinî görüşler, çoğulcu toplumlarda piyasaya sunulmakta ve potansiyel alıcılara aktarılma gereğini duymaktadır. Her ne kadar aksini iddia edenler olsa da 'dinî Piyasalar/marketler (religious economies)' yaklaşımını savunan teorisyenlere göre, çoğulcu ortamlardaki dinî rekabet dinî büyümeye yol açmaktadır.

Son olarak şunu söyleyebiliriz: Küresel olgulara bir tepki olarak, küreselleşme tarafından tehdit edildiği düşünülen kimlikleri koruma amacıyla yerel kültürlere, geleneklere ve dinî inançlara sığınma, sahiplenme ve onları eskiden olduğundan daha canlı bir şekilde yürürlüğe koyma girişimleri ortaya çıkmaktadır. Böylelikle küreselleşmenin bir uzantısı olarak her alanda *yerelleşme* (glokalleşme) etkinliklerinden yerel din de etkilenecektir. Dinî alanda gelişen misyoner küresel olaylar karşısında yerel dinler daha fazla rağbet görebileceklerdir. Sözgelimi bir İslam ülkesinde misyoner faaliyetlerinin hızlanışı, orada İslam dinine yönelime canlılık kazandırabilir.

## 2. Süreçten Kaygı Duyma ve Din

Küreselleşme, tarafsız bir şekilde gelişmediğinden ve sonuçları bakımından tamamen hayırlı bir olay gibi görünmediğinden bazı korku ve kaygıları da beraberinde taşımaktadır. Bu korku ve kaygıların nedenlerini şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

### a) Risk ve Belirsizlikler Dünyası

Küreselleşmenin toplumsal sonuçlarını açıklarken en çok 'risk', 'belirsizlik', 'güvensizlik', 'eşitsizlik', 'kaygı', 'toplumsal çözülme', 'hegemonik güç' vb. kavramlara başvurulması, süre-

ce duyulan korkuların kanıtı gibidir. Küresel modern toplumlarda bireyler, özgürlüğün bir bedeli olarak daha çok risk ve belirsizlikle karşı karşıyadır. Sadece bireyler değil, tüm temel kurumlar (aile, devlet, hukuk, eğitim, kültür) gibi din de küreselleşme sürecinde belirsizliklerle dolu bir dünyadadır.

Küreselleşme karşısında dinin durumu değerlendirildiğinde, onun eskisinden çok daha farklı ortamlarda can sıkıcı sorularla karşı karşıya kalacağını söylemek mümkündür. Her şeyden önce din, küreselleşmenin hâkim motifleri ve onun icatlarıyla çok yakından irtibatlı olan teknolojiler tarafından tehdit edilmektedir.[11]

Aydınlanma düşüncesi aklın, bilimin ve teknolojinin gelişimine paralel olarak insanoğlunun dünya üzerindeki kontrolünün çok daha artacağını iddia etmesine rağmen, dünya giderek daha çok kontrolden çıkmaktadır. Eskiden kolaylıkla kontrol edebildiğimiz ve genellikle istediğimiz gibi şekillendirebildiğimiz dünya, Giddens'ın ifadesiyle, "Elimizden Kayıp Giden bir Dünya"ya dönüşmekte ve "katı olan her şey buharlaşmaktadır". Kontrol edilebilirliği azalan ve kaygan zeminlerde mevzilenen dünya(lar)da dinin egemenliğinin de zayıflama olasılığı artacak; buna bağlı olarak çoğulcu dünya görüşleri önplana çıkacaktır. Ancak risk ve belirsizliklerin dine dönüşler için yeni fırsatlar da sunabileceği unutulmamalıdır.

**b) Sosyo-Ekonomik ve Kültürel İstila**

*Sosyo-ekonomik ve politik açıdan* bakıldığında küreselleşme sürecinin, Batılı hegemonik modern yapıların ve davranış örüntülerinin yaygınlaşmasına ve bütün dünyayı egemenliği altına almasına neden olduğunu söylemek mümkündür. IMF, NATO, BM ve AB gibi modern birliklerin küreselleşme sürecinde gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkeleri sosyo-ekonomik, kültürel ve politik yönden bir nesne (slave) durumuna getirme olasılığı göz ardı edilemez. Salt ekonomik hegemonya ile varlığını sürdüremeyeceğinin bilincinde görünen küresel özne, gelişmekte

olan ve az gelişmiş ülkelerde insan hakları, kadın hakları, çocuk hakları ve demokrasi bağlamında gündem belirleyici temalarla etkinliğini yayma ve kendini meşrulaştırma çabası içindedir.[12]

Siyasi, askeri ve ekonomik üstünlüğü elinde tutan hegemonyacı güçlerin, kendi çıkarları doğrultusunda yeni bir dünya tesis etmeye koyulmaları, birçok yerde sosyo-politik ve ekonomik düzenin sarsılmasına, istikrarsızlığa, kaos ve gerginliğe neden olmuştur.

Kültürel açıdan küreselleşmenin, Amerikan kültür emperyalizmini yansıtan Mcdonaldlaştırma sürecini gelişmekte olan toplumların belleklerine kazıttığı anlaşılır. Bu olgu, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dışında yaşayan birçok insanın gözünde, rahatsız edici derecede -tek süper güç olarak küresel düzende ekonomik, kültürel ve askeri konumuyla sağladığı hâkimiyetten dolayı- Amerikanlaştırma damgası taşımaktadır. Süreç, çoğu defa kendiliğinden gelişmiyor; hegemonyacı güçler kapitalist sistemi ayakta tutabilmek amacıyla uluslararası küresel ekonomik düzene *ayak uydurup* hizaya gelmeleri için birçok ülkeyi ekonomik ablukaya almakta ve kapılarını McDonald's'a açmayan ülkeler ciddi şekilde cezalandırılmaktadır. Sözgelimi, petrol üreten ülkelerin ürünlerini satışa sunabilmeleri için pazar darboğazlarını aşabilmeleri, büyük ölçüde böyle bir uyuma bağlı kılınmıştır. Örnek sadece McDonald's ve petrol ile sınırlı olmayıp diğer bazı firma ve ürünler için de geçerlidir.

**Küresel Ürünlere Bir Guru Tepkisi**

Çok uluslu şirketlerin ürünlerine karşı başlatılan yerel protestolarda dinî liderlerin ağırlığının önemli olduğu anlaşılıyor. Mesela Hindistan'da bir yoga gurusu, küreselleşmeye karşı milli gurur ve geleneksel değerler barındıran bir mesaj taşıyor. Çok uluslu şirketlerin Hindistan'da yeri olmadığını söyleyen guru, Hindistan'ın kendi kültürüyle yoğrulması gerektiğini belirtiyor ve "Hintli olun. Hint dillerini konuşun. Hint kıyafetleri giyin. Hint içecekleri için", diyor. Söz konusu

guru, Coca-Cola ve hamburger gibi yabancı malların Hint ruhunu kirletip zayıflattığını; Dünya Sağlık Örgütü'nün ise Amerikan ilaç firmalarının büyük bir tuzağı olduğunu da sözlerine ekliyor. Hindistan'ın en popüler milli eğlencelerinden kriket bile "içkiye ve ponpon kızlara ilgi duymaya teşvik eden, İngiltere'den ithal bir spor" diye onun eleştirilerinden nasibini alıyor.[13]

**c) Homojenleşme, Hegemonlaşma ve Asimilasyon**

Küreselleşme kavramı, ister istemez, *homojenleşme, hegemonlaşma* ve dolayısıyla asimile edilme kavramlarını çağrıştırıyor. Bugün "hava alanı kültürü" denilen kültürel küreselleşmenin, tüm dünyayı etkileyerek farklı medeniyetlerin zenginliklerini homojenleştirip sıradan hale getirmesinden endişe ediliyor.[14]

Küreselleşmeyle birlikte toplumlar arasında benzerlikler artmaktadır. Aşağı yukarı her on yılda bir daha benzer hale geliyoruz. Homojenleşme (türdeşleşme) artan benzerlik demektir. Buna eşlik eden diğer kavram ise belirli bir ülke ya da belirli bir medeniyette gücün paradoksal odaklanmasını ifade eden hegemonlaşmadır.

Bu eğilim, az sayıda ülkenin orantısız küresel güce sahip olmasını beraberinde taşımaktadır. Sözgelimi, günümüzde insanlar XIX. yüzyılın sonunda olduğundan daha benzer bir biçimde giyinmektedirler (homojenleşme). Fakat küreselleşen giyim kodları baskın bir şekilde Batı giyim kodlarıdır (hegemonlaşma).[15] Ali Mazrui'nin söylediği gibi,

> *Batı kültürünün en kötü yönleri bile dünya çapında bir prestij elde ediyor. Bir zamanlar alkolün etkisinden arınmış Müslüman toplumları şimdi gittikçe artan alkolizm ile uğraşıyorlar. Çinli elitler Kentucky Fried Chicken ve McDonald's hamburgerlerine teslim oluyorlar. Ve Mahatma Gandhi'nin ülkesi nükleer gücü elde etmeye karar veriyor.*[16]

Böylelikle, emperyalistler tarafından homojen ve türdeş hale getirilen topluluklar kültür emperyalizminin kıskacına daha

kolay düşmektedirler. "Güçlünün günahları gücün itibarının bir kısmının nedenidir" önermesi, güç ve güçlünün egemen kültürün evrenselleşmesindeki önemini vurguluyor.

**d) Mikro milliyetçilik ve Dinî Bağlılıklarda Artış**

Küreselleşmeyle birlikte ama küreselleşmeyi yönlendirmek isteyen güçlerin denetiminden bağımsız, kendiliğinden tepkisel olarak ortaya çıkan milliyetçilik ya da dinî bağlılık eğilimlerinde bir artış gözlenmektedir. Çoğu defa da küreselleşmeyi yönlendirmek isteyen güçler, gittikleri ülkelerde elverişli fırsatları yakaladıklarında, mikro-milliyetçilik ve mikro-dinî bağlılıkları tahrik etmektedirler. Böylece farklı kültürel unsurlar taşıdığını iddia eden milliyet, ırk, boy, dil, dinî grup ve mezheplerin her birinin, içinde yaşadığı daha büyük toplumun siyasal örgütlenmesinden ayrı, bir siyasi özerklik talebi teşvik edilmektedir.[17]

Kısacası küreselleşmeden endişe duyanlar, dünyaya verilmek istenen yeni düzeni ve gelinen noktayı, özellikle gelir dağılımında can yakıcı bir adaletsizliğe yol açması bakımından gayri ahlâki bulmaktadırlar.[18] İlginç olan, küreselleşmeye yönelik tepkileri içeren karşıt tutumun da ironik bir biçimde küresel bir hale gelmesidir.[19]

## 3. Küresel Sorunlara Ortak Dinî Çözüm Arayışları

Küreselleşmeye yöneltilen itirazların başında, bu olgunun dünya çapında gözlenen bir adaletsizliğe yol açtığı iddiası gelmektedir. Zenginlerin yoksulları sömürdüğü bir sistem olarak algılanan mevcut küresel yapı, küreselleşme olgusunu bir ahlâk sorunu haline getirmektedir.[20]

Gerçekten de zengin ve fakir arasındaki ekonomik makas, her geçen gün daha da açılmaktadır. Bu durumda dünya dinlerinin özünde var olan adalet fikrinin, küresel eşitsizliklerin aşılması yolunda bir erdemlilik imkânını ifade ettiği düşünüle-

bilir. Küreselleşme sürecinin aynı zamanda farklı dinî kültürlerin evrenselleşmesi sürecine yol açtığını düşünürsek, dünya dinleri arasında oluşacak ortak platformun, küreselleşme sürecine manevi bir boyut katması umulabilir.[21] Nitekim son yıllarda etikle ilgili küresel boyutta tartışmaların yapılması dikkat çekicidir.

## B- KÜRESELLEŞMENİN BOYUTLARI

### 1. Siyasal Boyut

Küreselleşme, paradoksal bir şekilde, ulusal kimliklerin varlığını sürdürmekle birlikte ulusların birbirine bağımlı olduğu tek bir sosyal dünya olgusuna işaret eder. Bu bağlamda *Roland Robertson*, üniversalizmin (evrenselcilik) partikülarizasyonundan (tikelleşme) ve partikülarizmin üniversalizminden söz etmektedir. Burada üniversalizm, dünyayı tek bir dünya, tek bir mekân yapmak; partikülarizm ise farklı kimliklere sahip olmak anlamına gelmektedir.[22] Buna göre ulusal toplumlar, küresel toplumlar sistemi içinde başlıca aktörler olarak varlıklarını sürdürecekler, fakat artık kimliklerin tek belirleyicisi olmayacaklardır.

Bugün küreselleşme, 'dünyayı denetleme' ve istemediği gelişmeler karşısında başka ülkelere müdahale hakkının bulunduğuna inanan Amerika Birleşik Devletleri'nin adeta siyasal liderliği şeklinde bir seyir izliyor.[23]

Küreselleşmenin olumsuz sonuçlarından en önemlisi, bağımsız ulus devletlerin egemenliklerinin tehlikede olmasıdır. Bir yandan Amerika Birleşik Devletleri'nin egemenliği, öte yandan devletler üstü örgütlenmelerin önem kazanması ve AİHM, Avrupa Birliği gibi oluşumlar, ulus devletlerin egemenlik haklarını tehdit etmektedir.

Bunun sonucu olarak ulus devletin uluslararası alanda hareket edebilme yeteneği kısıtlanmakta; doğaları gereği dinler,

ulus devletleri aşarak küresel aktörler konumuna gelebilmekteler. Misyoner dinler, geçmişte olduğundan, öteki toplumlarda çok daha belirgin görünmektedirler.

Gerçekten de 'küreselleşme çağı'nda adeta milliyetçilik anlayışlarının sınırları zorlanıyor ve geleneksel milliyetçiler değişimin boyutlarını biraz da şaşırmış oldukları halde endişeyle izliyorlar. Elbette milliyetçiliğin sonu gelmedi. Milliyetçilik hâlâ küreselleşmeye karşı direnç noktası olmaya devam ediyor, ama milliyetçiliği oluşturan geleneksel kültür kodları da ister istemez değişime uğruyor ya da değişmek zorunda kalıyor. Uluslararası karşılaşmalarda milli marşlarının eşliğinde sportif müsabakalara katılan milli takımların sporcu profili, bu değişimin bariz yansımasıdır. Artık birçok milli takım, farklı uyrukları olan ve farklı etnik kökenlerden gelen sporcuları da içinde barındırmaktadır.

## 2. Ekonomik ve Kültürel Boyut

Uluslararası sermayenin dolaşımı, küreselleşmenin ekonomik boyutunu oluşturmaktadır. Başta ABD'li şirketler olmak üzere uluslararası sermaye zincirleme bir şekilde birbirine bağlı olarak bütün ülkelere girmiş, borsa yaygınlaşmıştır. Uluslararası sermaye birbiriyle o kadar bağlantılıdır ki, New York'da veya Tokyo'da yaşanan bir kriz, tüm dünyaya şok dalgalar gönderebilmektedir. Birçok küresel olguda olduğu gibi, dünya ekonomisini kontrol eden güçler orantısız bir şekilde Batılıdır. Bunlar ABD, Japonya, Almanya, İngiltere, Fransa, Kanada ve İtalya'dan oluşan G-7 ülkeleridir. ABD'nin lokomotifi olduğu yeni dünya düzeninin küresel ekonomisi, uluslararası sermayenin egemenliği yoluyla sermayenin tekelleşmesine yol açmakta ve bunun sonucunda yoksullar daha fazla yoksullaşırken zenginler daha da zenginleşmektedir.[24]

Kültürel alanda küreselleşme, başta din, dil, yaşam tarzı olmak üzere Batı'ya ait kültürel değerlerin medya ve diğer kitle iletişim araçlarıyla tüm dünyayı etkilemesine yol açmıştır.

**a) Popüler Tüketim Kültürü**

Küresel popüler kültür türünü tanımlayan en iyi örneklerden biri olarak, **Benjamin Barber**'in kavramlaştırdığı *McDünya* (McWorld) alışkanlıkları gösterilebilir. İletişim, eğlence ve ticaret yoluyla bir araya gelmiş *McDünya* parıltılı, renkli bir gelecek, her yerde insanları hızlı müzikleriyle (MTV), hızlı bilgisayarlarıyla (Macintosh), hızlı yemekleriyle (McDonald's) büyüleyen; ulusları türdeş bir küresel lunaparka girmeye iten, entegrasyon isteyerek saldırıya geçmiş ekonomik, teknolojik ve ekolojik güçleri temsil etmektedir.

**Cihad ve McDünya**

Barber'in kullanımında *Cihad*, çoğu dünya dinlerinde bulunabilen, modernlik karşıtı tüm akımları, köktenci muhalefetin genel biçimlerini temsil etmek üzere başvurulan bir kavramdır.[25] Bu anlamda teknolojiye, pop kültürüne, her türlü yapay sosyal işbirliğine; vahşi kapitalizme, kısacası modernliğin yol açtığı tüm sorunlara karşı bir mücadeleyi kapsar. Bununla birlikte bugünkü Cihad anlayışı, McDünyaya yalnızca başkaldırmayıp aynı zamanda ona arka çıkarken McDünya da yalnızca Cihadı tehdit etmez, paradoksal bir şekilde onu yaratır ve destekler. Karşıt kutupları temsil ediyormuş gibi görünse de aralarında diyalektik bir ilişki bulunan bu her iki dünya görüşü gerçekte birbirini besleyici bir niteliğe sahiptir. Barber'a göre her iki dünya görüşünü tanımlayan eğilimleri, bazen aynı ülkede ve aynı anda görmek mümkündür. İranlı tutucular bir kulaklarıyla kendilerini kutsal savaşa çağıran mollaları dinlerken diğer taraftan da uydudan Amerikan dizilerine kulak kabartmaktadırlar. Ortodoks Hasidler, neo-naziler ve kendilerine yeşil popçular denilen bazı İslami gruplar, mesajlarını yeni nesillere aktara-

bilmek amacıyla rock ve şimdiler de hiphop dansları eşliğinde rap müziği kullanmakta; aşırı siyasal akımlar internet üzerinden sanal komplolar kurmaktadırlar.[26]

Batılılaşma kategorisinde yeri en sağlam olan kültür türü McDünyadır ve neredeyse tamamı başta Amerika olmak üzere Batı kaynaklıdır.[27] Dünyanın her tarafında Batı etkisinde kalan genç kuşak, Amerikan müziği eşliğinde dans etmekte, ayaklarına, Nike-Adidas gibi Amerikan ayakkabıları, altlarına blue-jean-Lewis-Wrangler gibi Amerikan kotları üstlerine de Amerikan üniversiteleri ve diğer tüketim ürünleriyle ilgili (kasıtlı yazım hataları içeren) mesajlar yazılı benzer marka tişörtler giymektedir. Daha yaşlılar televizyonda Amerikan sitkomlarını seyretmekte ve Amerikan filmlerine gitmektedir. Genç yaşlı birçok insan McDonald's, Burger King gibi Amerikan hamburgerleriyle beslenmekte; Coca Cola-Pepsi Cola gibi Amerikan meşrubatı ve Malbora gibi Amerikan sigaraları içmektedir. Böylece *tek düze bir tüketim kültürü* egemen olmakta; bu kültür, firma ve marka bazında tüm dünyaya dikte edilmektedir.

Ne var ki, Amerikan popüler kültürünün tüketimi, sadece ekonomik değil aynı zamanda kültürel bir hegemonik paket içerisinde yeni inanç ve değerleri de beraberinde taşımaktadır. Berger'e göre Rock müzik bunun için iyi bir örnektir. Rock müziğin cazibesi sadece yüksek sesin, ritmik melodinin veya çılgın dans şeklinin tercih edilmesinden kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda kendini ifade etme, doğallık, cinsel özgürlük ve belki de hepsinden daha önemlisi geleneğe karşı muhalefeti sembolize etmektedir.[28] Keza hamburgerle birlikte insanlar, aynı zamanda onun ambalajlanmış paketiyle gelen Amerikan inanç ve değerlerini de aldıkları için bilerek veya bilmeyerek kültür emperyalizmine maruz kalmaktadırlar.

'Amerikanlaşma paradigması'na daha özel bir örnek, G. Ritzer'in rasyonelleşmiş sermaye, yoğun üretim, dağıtım, pa-

zarlama ve tüketim biçimlerinin dünyanın her yerinde, önceki diğer türleri fethettiğini ileri süren *'McDonaldlaşma'* tezidir.[29] XX. yüzyıl Amerika'sındaki en etkili gelişmelerden birisi olan McDonald's, isim hakkını satın almış çok sayıda taklidiyle birlikte neredeyse tüm dünyada tanınabilir bir sembole dönüşmüştür.

Kutsal bir eğlence kurumu haline gelmiş gibi görünen McDonaldlaştırma olgusunun yankıları, ABD sınırlarının ve fast-food işinin çok ötesine geçmiş; geniş bir yelpazede günlük işleri, eğlenceyi ve yaşam biçimini her geçen gün daha fazla etkileyen bir fenomen haline gelmiştir.[30] Hatta McDonald's ve Burger King, Kntucky Fried Chicken gibi türevlerinin etkileri gazete dünyasına da yayılmıştır. Ritzer'in söylediğine göre, USA TODAY'in başarısı birçok gazetenin, örneğin daha kısa yazılar ve renkli hava haritaları basmasına yol açmıştır. USA TODAY vb.leri bir tür ordövr (okuyucularına bir tablet ya da hamburger verircesine haberleri çok küçük parçalara bölen, görselliği önplanda tutan renkli resimler, komik olaylar, Güzin Abla vb. köşeleri olan) ya da tabloid gazete (bulvar gazetesi) olarak tanımlanabilirler.[31]

Sonuç olarak, fast-food restoranlarının uzun, zevkle yenen, sohbet edilen bir yemek süresine uygun olmayan niteliği aile bağları, cinsellik ve değerler üzerinde olumsuz etkiler yaratma eğilimindedir. Bu türden mekânlar başlarken besmele çekmeye ve bitirildiğinde dua yapmaya hiç uygun olmayan bir atmosfere sahiptir. Verimlilik ve hesaplılık amacındaki bürokratik, akılcı ve türdeş fast-food ilişki biçimleri, sosyal yaşama yansımakta ve akıldışı yapıları da beraberinde taşımaktadır. Bu türden ilişkiler, Weber'in 'demir kafes' nitelemesini haklılaştırarak, akılcılık adına insanları adeta insanlıktan çıkarmakta; katı bürokratik ve hiyerarşik yapılar içerisinde onların mekanik bir somun haline gelmelerini kolaylaştırmaktadır.

### b) Genç İşadamları ve Entelektüel Kulüp Kültürü

Yukarıda bahsedilen tekdüze küresel kültür, sadece popüler kültür ve tüketim alanlarıyla sınırlı kalmamıştır. Adını yıllık Dünya Ekonomi Zirvesi'nin yapıldığı lüks dinlenme merkezi Davos'tan alan ve genç profesyonel iş adamlarını nitelemek üzere kavramlaştırılan *Davos kültürü* de küresel bir tekdüze yaşam biçimini anlatmaktadır. Küresel ekonomik sürecin tamamlayıcı bir parçası olarak küreselleşen ve ana taşıyıcısı uluslararası ticaret olan bu kültür, çağdaş iş hayatının aksesuarlarını, belirli davranış biçimlerini dikte etmektedir. Davos kültürünün aktörleri, benzer becerilerinin yanında aynı zamanda birbirleri gibi giyinmekte, aynı jargonu kullanmakta, gerilim ortamlarını aynı tür esprilerle aşmakta ve İngilizce konuşmaktadırlar. Bu kültürel özelliklerin çoğu Batı (genellikle Amerikan) kökenli olduğundan, bu ortama farklı kültürlerden dahil olan bireyler, söz konusu davranış kalıplarını öğrenebilmeleri için bir sosyalleşme sürecinden geçmek zorundadırlar.[32]

Bu kültür, sadece uluslararası ticaretin yapıldığı ofisler, yönetim kurulu salonları ve otel süitleri ile sınırlı kalmamakta; yaşam biçimlerine ve değer yargılarına kadar taşınmaktadır. Dolayısıyla çağdaş iş dünyasının çılgın adımları, işadamlarının özel uğraşlarına, boş zaman etkinliklerine ve aile hayatlarına kadar taşınmaktadır. İş dünyasındaki genç profesyonel (yuppie)* stili, vücut geliştirme salonlarından aile hayatına kadar her yerde kendini göstermektedir.

Söz konusu kültürün merkez noktası iş dünyası olmakla birlikte birçok üst düzey meslek mensupları da bundan etkilenebilmektedir. Peter Berger, temelde elit kültürü olan *'Fakülte Kulübü Kültürü'* kavramıyla Davos kültürünün *entelektüel* izdüşümünü gündeme getirmektedir. Her ne kadar iş dünyası tarafından etkilenmiş ise de bu türün ana taşıyıcıları, akademik dünya, sivil toplum örgütleri, sosyo-kültürel misyon üstlenen (Birleşmiş Milletler Teşkilatı gibi) çokuluslu kurumlardır. Söz-

gelimi Davos kültürü Orta Asya veya Uzak Doğu'da bilgisayar sistemleri satıyorsa Fakülte Kulübü kültürü de orada aile planlamasını, feminizmi veya çevreciliği organize etmekte; kendi inanç ve değerlerini eğitim sistemi, çeşitli terapi merkezleri, think-tank kurumları ve bazı medya kuruluşları kanalıyla yaymaktadır.[33]

Aşağıda da değineceğimiz gibi, bu kulüp kültürü, birçok ülkede Evanjelik misyonerliğin destekçiliğini de yapmaktadır.

## 3. Dinî Boyut

### a) Dinî Yayılmacılığın Artışı

Başta Hıristiyanlık, İslam ve Budizm olmak üzere çeşitli dinlerden dinî cemaatlerin kendilerine müntesipler bulmak amacıyla neredeyse tüm yer kürede hareket halinde olmaları, küreselleşmenin en çok hissedilen boyutlarından bir tanesidir. Budizm, ruhî ve içsel gelişim seansları ve sportif yoga etkinlikleriyle oldukça seküler görünümde tüm dünyada uygun zemin arayışını sürdürürken, sadece kendi etnik ve inanç gruplarına hitap eden Musevilik 'koşer' damgalı ürünleriyle, hangi dinden olursa olsun, yiyecekler konusunda sınırlı davranmak isteyen insanların ihtiyacını karşılamaya hizmet ediyor. Bugün Müslüman ülkelere ait olmayan uçaklarla yapılan seyahatlerde 'halal meat (helal et)' sözcüğünü sıkça duyabilirsiniz.

Küreselleşme sürecinde belli başlı dinler, misyonlarını başka kültürlere taşımak üzere küreselleşmenin tüm imkânlarından rasyonel tarzda yararlanıyorlar. Adeta küresel dinî marketler haline gelen sabık Sovyet mirasçısı olan ülkeler, Evanjelik, Advenist ve Yahova Şahidi gibi Hıristiyan gruplar, Türkiye'den bazı tarikat ve cemaatler, Pakistan'dan Tebliğ cemaati üyeleri ve çok etkili görünmeseler de Arap ülkelerinden gelen Vahhabiler için dinlerinin mesajlarını iletmeye uygun alanlar görünümündedir. Bazı İslami organizasyonlar, *küresel Müslüman ağları* nitelemesini hak edecek ölçüde küresel bir aktör gö-

rünümündedir. T.C. Diyanet Vakfı'nın dışında başka diğer cemaat vakıflarının ve onların desteklediği okulların Türkiye dışındaki faaliyetleri bu resmi doğrulamaktadır.

Her ne kadar dinlerine yeni müntesipler çekmeyi amaçlamasalar da Evanjelikler'in faaliyetlerine benzer bir durum, Siyonizm için de geçerlidir. Yahudi siyasal düşüncesini ve fanatizmini ifade eden ve ortaya çıkışından yaklaşık yarım asır sonra Filistin'de bir Yahudi devletinin oluşumuyla meyvesini vermiş olan Siyonizm de günümüzde önemli bir güçtür. Dünyanın bütün güçlü ülkelerinde önemli baskı grupları bulunan Siyonistler, ellerinde tuttukları medya ve sermaye imkânları, think-tank kuruluşlarıyla, kendi Siyonist çıkarları doğrultusunda dünya düzenini şekillendirmeye yönelik çaba sarfetmekte ve bunda önemli oranda başarı sağlamaktadırlar.[34]

Yine de bu sürecin genelde evrensel dinler, özelde ise küreselleşmeyi yönlendiren Batı lehine bir durum yarattığı; kilisenin bunu, ekümenizm iddiasını bütün dünyaya teşmil etme süreci olarak gördüğü ve bütün yeryüzünü misyonerlik eyleminin etkinlik alanı olarak kullandığı bilinmektedir. Günümüzde Hıristiyanlığın Evanjelik yorumu, bir taraftan ABD iç ve dış siyasetinde etkili olurken, diğer taraftan küresel misyon etkinliklerinde ön plana çıkmaktadır. Bunlar açısından küreselleşme, bütün dünyaya misyonun götürülmesine imkân veren bir süreçtir.[35]

**Orta Asya'da Evanjelik Hareketlilik**

Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla birlikte Evanjelistler, birçok eski Sovyet ülkesi ve onlara komşu olan bölgelerde derhal harekete geçtiler. Onların etkinliklerinde Batı medyası ve Batılı güç odaklarının önemli katkısının olduğu açıktır. Bu güç odakları, tüm dünyanın dikkatini radikal İslam'a çekiyorken, kendisine boş alan bulan Hıristiyan Fundamentalistler hızla yayılma fırsatını yakalıyorlar.[36] Evanjelikler, çeşitli Amerikan vakıflarının ciddi destekleri altında gittikleri ülkelere kültü-

rel bir devrim de götürmekte ve oralarda çeşitli sosyal işlevler icra etmektedirler. Bizim gözlemlerimize göre, özellikle genç kadın misyonerler, bugün bazı Türki Cumhuriyetlerde olduğu gibi, ilkel köy şartlarında ya da kentlerde bir aile yanında en az iki yıl kalarak, kadın-erkek ilişkilerinde, çocukların yetiştirilmesi ve eğitimlerinde, geleneksel hiyerarşik yapıya yönelik tutumlarda köklü değişimlere neden olmaktadırlar. İlk etapta dinî misyonlarını gizledikleri için ebeveynlerin güvenini kazanarak kültürel etkinliklerini gerçekleştiren misyonerler, zeki ve başarılı gördükleri ilköğretim mezunları çocukların ABD'de eğitim görmelerini sağlamaktadırlar. Evanjelik iken İslam'ı seçen ABD'li genç bir kadınla Türkmenistan'da evlenen Türk uyruklu genç bir eğitimcinin anlattığına göre Evanjelik misyonerler, ülkelerindeki vakıflarca sosyal ve ekonomik yönden ciddi boyutlarda desteklenmekte ve görevlerini tamamlayıp döndüklerinde muzaffer bir ordunun kahraman askerleriymişçesine karşılama törenlerine muhatap olmaktadırlar. Evanjelik misyonerlerin gücü, hem ülkelerindeki güçlü vakıfların hem de gittikleri ülkelerdeki büyük uluslararası resmi kurumların desteği altında, serbest bir şekilde faaliyetlerini yürütmelerinden kaynaklanmaktadır. Sözgelimi bazı Türki Cumhuriyetlerdeki *Birleşmiş Milletler* ve *Peace Corps* türünden teşkilatların, resmi görev tanımlarında olmadığı halde misyonerlik faaliyetlerine odaklık yaptığı konusu, oralarda bir fısıltı halinde kulaktan kulağa dolaşmaktadır.

Çeşitli sosyo-ekonomik ve politik faktörlerle oluşan Evanjelik Protestanlığın küresel gücü, diğer dinamik dinî hareketlerle, mesela İslamî hareketlerle karşılaştırıldığında gayet iyi bir şekilde görülür. İslamî hareketler sadece İslam ülkeleri veya başka ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıklarla sınırlı kalırken, Evanjelik Protestanlık dünyanın birçok yerinde yabancısı olduğu, hatta çoğunlukla da hiç tanınmadığı coğrafyalarda daha rahat ve serbest hareket etme özgürlüne sahiptir.[37]

Dolayısıyla, İslami cemaat ve organizasyonların Evanjeliklere göre daha sınırlı konumları, İslam ülkelerinin görece düşük ekonomik gücü ve onların birçok ülkede misyonerlere göre daha kısıtlı şartlarda, bazen devlet baskısı altında faaliyet göstermeleriyle açıklanabilir. Günümüzde İslam dünyası, açık bir şekilde küresel güç dengesinde zayıf bir konumdadır. Bununla birlikte –okulda duayı destekleme, kürtajın kolaylaşmasına karşı olma, aile kurumunu ve değerlerini savunma, sapkın cinsel ilişkilere karşı olma gibi- birçok İslami değer, Müslüman olmayan toplumlarca da paylaşılmaktadır.

**b) Dinî Değişim ve Etkilenmenin Artışı**

XX. yüzyılın önemli olaylarından biri, birçok Müslüman toplumun hukuk düzenlemeleri, eğitim, alfabe, takvim, tatil günleri, giyim kodları vb. açısından kültürel Batılılaşması, diğeri de paradoksal biçimde daha yakın zamanda Batı dünyasının demografik İslamlaşmasıdır. Bu yüzyılın ilk yarısında, Müslüman dünyasının kültürel Batılılaşmasının temelleri atılmış; Osmanlı İmparatorluğu çökmüş; -Kano'dan Karaçi'ye, Kahire'den Kuala Lumpur'a, Dakar'dan Cakarta'ya- yaklaşık üçte ikisinin de öteden beri devam eden sömürgeleştirilmesi tamamlanmıştır.[38]

Kültürel Batılılaşmanın ya da modernleşmenin bir başka veçhesi de aile sosyolojisi etrafında dönmektedir. Müslümanlar birçok yerde bu alanda da sosyolojik evrimi izleme eğilimindedirler: Doğurganlık oranının düşüşü, çekirdek aileye geçiş, kızların eğitim düzeyinin erkeklerinkiyle eşit, hatta onlardan daha üstün hale gelmesi, eşler arasındaki yaş ve eğitim farkının azalması, poligam hayatın monogamiye dönüşmesi.[39]

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise, hem Batı'ya Müslüman göçünde hem de Batı'da İslam dinine geçişlerde bir artış görüldü. Şu anda sadece Batı Avrupa'da, hepsi kalifiye olmamakla birlikte, 10 milyon kadar Müslüman yaşamakta; Marseilles'ten Münih'e camiler görülmektedir. Almanya Fede-

ral Cumhuriyeti 1965'lerden sonra Türk işçilerinin ithalinin aynı zamanda müezzin ve minarelerin Alman şehirlerinde kendilerini kabul ettirmelerine bir davet olduğunun farkına vardı. Fransa'da İslam, Katoliklik'ten sonra en çok sayıda inananı olan ikinci dindir. İngiltere'de bazı Müslümanlar kendi İslami parlamentolarını tecrübe etmekte, diğerleri Müslüman okullar için devlet desteği talep etmektedirler. Dünyanın en çok Müslümana sahip ülkesi (Endonezya) ile komşu olan Avustralya, kendi siyasal yapısı içinde İslami olgunun farkına vardı.[40]

Sadece Birleşik Devletlerde binden fazla cami ve merkezin ve Müslüman sivil toplum örgütlerinin bulunması, Batı dünyasının demografik İslamlaşmasının bir diğer göstergesidir. Adı geçen ülkede 6 milyondan fazla Amerikalı Müslüman bulunmakta ve bu sayı gün geçtikçe etkili bir şekilde artmaktadır. Birleşik Devletlerdeki Yahudilerin sayısını aşan İslam, günümüzde Kuzey Amerika ve İngiltere'de en hızlı büyüyen din konumundadır. XX. yüzyılda Batı dünyası, bir Yahudi-Hıristiyan (Judeo-Christian) medeniyeti olarak tanımlanmasına karşın bu büyüme hızıyla İslam, yakın bir gelecekte tüm Batı'da Hıristiyanlıktan sonra ikinci önemli İbrahimî din olarak Yahudiliğin yerini alabilir.

**Müslüman Dünyanın Kültürel Batılılaşması, Batı'nın Demografik İslamlaşması**

Ali Mazrui'ye göre, Müslüman dünyanın kültürel Batılılaşması, paradoksal olarak, Batı'nın demografik İslamlaşmasının arkasındaki nedenlerden biridir: Müslümanların kültürel Batılılaşması, 'beyin göçü'ne katkıda bulunmakta, bu göç, Müslüman profesyonel ve uzmanları kendi ülkelerinden Kuzey Amerika ve Avrupa Birliği'ndeki iş ve eğitim kurumlarına doğru çekmektedir. Batının eski resmi imparatorlukları demografik karşı-girişi serbest bıraktılar. Dünyadaki en kalifiye Müslümanların bazıları Avrupa veya Kuzey Amerika'daki profesyonel pozisyonlar tarafından çekildiler. Bu an-

lamda yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki Müslüman dünyasının kültürel batılılaşması, yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki Batının demografik İslamlaşmasına hazırlanmasının bir parçasıydı.[41]

İslam bir fetih ya da kitlesel bir din değiştirme biçiminde değil, Müslüman toplulukların iş ya da daha iyi yaşam koşulları talebiyle nihai olarak Batı'ya yerleşmiştir. Yerli İslam'ın çeşitliliğini hemen hemen tüm renk tonlarıyla Batı'da da görmek mümkündür. Batı medeniyetine İslam ve Müslümanların karşı-nüfuz edişi, kendi başına Batı hegemonyasını sona erdirecek değildir. Fakat Batı'daki İslami varlık, önemli bir ölçekte uzun süredir devam eden kültürel homojenleşme tekerleğini tersine çevirmeye başlayabilir. Dünya sahnesinde yeni bir ahlâki analiz geliştikçe değerler karışmaya başlayacak, zevkler rekabet edecek, perspektifler ilişkiye girecektir.[42]

### c) Batıda İslami Görünüm

İslami grupların nispeten açık konumları, küreselleşen İslam'ın çeşitliliğini daha net bir şekilde görmeyi sağlar. Roy'a göre Batı'da iki tür İslami anlayışın egemenliğinden söz edilebilir: 'Maneviyatçı ve hümanist İslam', 'yeni-fundamentalizm' ya da 'radikal ve militan enternasyonalizm'.[43] Biz daha kabul edilebilir olduğunu düşünerek, burada yine Roy'un gözlemlerinden yararlanarak 'ılımlı İslam' ve 'yeni-Selefilik' kavramlarını kullanmayı tercih ettik.

*Ilımlı İslam,* üslup, yöntem ve görünüm açısından radikal olandan çok farklıdır. Bazı imamların vaazları ve bazı genç Müslümanlarla yapılan söyleşiler, radikal İslam'ın karamsar görüşlerinde bulunmayan bir hümanizmde ısrarlı olduğunu göstermektedir. Bu, reforma tabi tutulmuş bir İslam değildir, çünkü hem dogmaya hem de tefsir ve fıkıh külliyatına sahip çıkılmakta ve hiçbir şekilde itiraz edilmemektedir. Söz konusu olan şey, sadece İslam'ın temel direklerine gösterilen saygı değil, aynı zamanda selamet ve mutluluk erekliliği (amaç) çerçe-

vesinde pratik bir ahlâk arayışıdır. İslam'ı bunalım ve ıstırabın devası olduğu inancıyla insanların bireysel problemlerine çözüm aramadır. Bu yüzden kişisel gelişme, olgunluk ve saygınlık arayışında ısrar, temel bir seyir çizgisi oluşturmaktadır. İslam, mutluluğun ve kendine vasıl olmanın anahtarıdır. 'Kendilik kültürü' Müslüman dünyaya girmiş olur böylece. Üstelik iman gibi etiğe yapılan referans, hem Hıristiyanlara hem de laik militanlara hitap etme imkânı verir; çünkü onlar da kendilerini etik ve hümanizm terimleriyle ifade etme eğilimindedirler.[44]

**Cemaati Kaybetmemeye Yönelik Ilımlı Söylem**

Yeni-Selefiler, *husun ve kubuh* adı verilen kelami tartışmanın Maturidi çizgisinde yer alarak; "Allah insanlara faydalı olduğu için bir şeyi emretmiştir" ya da "insanlara zararlı olduğu için yasaklamıştır" düşüncesindedirler. Bu çerçevede oluşturulan didaktik metinler çoğu zaman belirli bir şahıstan gelen ve bir davranış tercihini konu alan somut sorulardan yola çıkar. Bununla ilgili olarak Roy, merkezi Güney Afrika'da olan bir internet sitesinden[45] alıntıladığı şu örneği verir: Amerikalı genç bir beyaz kadın bir Pakistanlı ile yaşadığı nikâhsız birliktelikten bir çocuk sahibi olmuştur ve müstakbel kayınpederinin açık izni olmaksızın, çocuğunun babasıyla evlenip evlenemeyeceğini bilmek istemektedir. Sorunun cevabı, suçlayıcı ve dışlayıcı olmaktan uzaktır: "Bu, iyi bir şey değildir, ama nikâhla düzeltilmesi tercih edilir". Çok farklı ılımlı ve muhafazakâr internet sitelerinde verilen fetvaların değişmez bir genel eğilimidir bu. Gerçek bir toplumsal zeminde çok daha ciddi yargılara konu olabilecek durumlarda soruyu soranlar günah işledikleri gerekçesiyle kınanmazlar; zaten her tür yasal yaptırımın dışında olduklarından dolayı kabul edilebilir çözümler aranır. İmamlar cemaatlerini kaybetmemek amacıyla mü'mini ikna etmek ve ilahi cezaları hatırlatmak veya kınamaktan ya da tutuculuktan öteye giden bir söylem tutturmak zorunda olduklarını biliyorlar.[46]

Yeni-Selefilerin temsil ettiği *radikal İslam*'a gelince, onun beslendiği kaynakların başında Selefilik ya da Vahhabilik (kökeni XVII. yüzyıla kadar giden ve birçok Arap ülkesinde resmi doktrin olan dinî akım) düşüncesi gelir. Yeni-Selefiliği tanımlayan iki unsur vardır: Vahhabiliğin içinde doğduğu Hanbelî geleneğinde olduğu gibi Kur'an mesajına literal-harfi bağlılık ve kültürel Batı aleyhtarlığı.

Roy, selefi sitelerinde her tür kültür transferini kınayan birçok açıklamanın görüldüğünü belirtmektedir. Batı'ya özgü sosyalleşme biçimlerinden sakınılması ikazında bulunurlar. Bununla birlikte bahsedilen siteler her tür kültürel ya da tarihsel yananlamdan boşaltılmış nesneleri, biçimleri, teknikleri ve davranışları alırlar. Roy'a göre Yeni-Selefilerin *fast-food* dünyasına mükemmel bir şekilde uyarlanmaları paradoks oluşturur. Hamburger kültürel olarak yansızdır, hiçbir tarihi atıfta bulunmaz, helâl olması yeterlidir. Batılı bir ortamda İslami ilkelere uygunluk koşuluyla, gündelik yaşam düzenlenir; her taraftan alınma tariflerle oluşturulan küresel bir mutfak icat edilebilir (aynı mutfakta hem *spagetti*, hem *suşi* ve hem de *döner* servisi yapılabilir); çok çeşitli gardıroplardan alarak ya da bunların kullanımını değiştirerek İslamî tarzda giyinilebilir. Sözgelimi Türk ya da Avrupalı 'bacılar'ın yağmur yağmadığı zamanlarda da vücutlarının tamamını örtmek için giydikleri yağmurluklar, giysi kullanımının değiştirilmesine iyi bir örnektir.

Bir kültürsüzleşme aktörü olan yeni-Selefilik, her tür etnik, kültürel, dilsel farklılaşmanın ötesinde mekânı daha çok internet siteleri olan hayali ve soyut bir ümmete atıfta bulunmaktadır. Ümmet artık somut bir toprak parçasıyla ortaya çıkmamaktadır. Bu siteler, kendini köksüzleşmiş hisseden ya da en azından ulus üstü bir kimlik arayışında olan bir kitleye hitap etmektedir.[47]

## 4. Ekolojik Boyut

Küreselleşmenin sonuçlarından bir tanesi de dünyanın küresel çaplı *doğal* ve *imal edilmiş* risklerle karşı karşıya kalmış olmasıdır. Doğal risk, doğanın sabitliklerinden gelen risktir. Geçmişten günümüze gelinceye kadar insanlar, hasadın kötü geçmesi, sel baskınları, salgın hastalıklar ya da açlıklar gibi doğadan gelen risklerden dolayı kaygı duyuyorlardı. Çok yakın tarihlerde yerkürede meydana gelen şiddetli sel, deprem ve tsunami felâketleri, küresel iklim değişiminin etkisini akla getirmektedir.[48] 1970'lerin ortalarında dünyanın küresel bir soğuma evresinde olduğu ileri sürülürken günümüzde iklim değişim uzmanları, küresel ısınmanın yaşandığına ve buna karşı önlemler alınması gerektiğine inanmaktadır.

İçinde yaşadığımız evrenin karşılaştığı çevre felâketleri, Kur'an'a göre, *"İnsanların kendi elleriyle yaptıkları yüzünden"* meydana gelmektedir.[49] Artık biz kendimizin neden olduğu risklerin dışarıdan gelenler kadar (hatta daha fazla) tehlikeli olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Üstelik bu risklerin bir kısmı, küresel ekolojik risk, nükleer tırmanma ya da dünya ekonomisinin çökmesi gibi büyük felâketlere yol açabilecek niteliktedir.

Risklerle dolu olan dünya, risklerin fazlalığı nispetinde kaçınılmaz olarak dinî canlanmayı besleyecektir. Ne var ki, ekolojinin din ile bağlantısı sadece doğal risklerin fazlalığıyla irtibatlı değildir. Aşağıda görüleceği üzere dinlerin doğal çevreye ilişkin değerler manzumesi, küresel etik arayışlarında temel referansları oluşturmaktadır. Belirli bir habitat içine yerleşmiş her bir topluluk için yaşadıkları doğal çevre, sırf bir coğrafik alanı değil, kendisine sırlar ve derin anlamlar yüklenilen bir 'anavatan'ı bazen 'Anadolu'yu ifade eder. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in ifadesiyle, *"Dünya ahiretin tarlasıdır"*, yani maddi ve manevi gıdalarımızı, ebedilik enerjimizi yüklendiğimiz yerdir dünya...

Dolayısıyla ekoloji ve din arasındaki mutabakat rastlantı değildir. Çevreye ilişkin dinî ve ahlâki değerler, küresel düzeyde senkronize edilebilecek evrensel davranışların bina edilebileceği referans kaynaklarıdır.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, küreselleşme çok farklı boyutlarda gerçekleşen bir olgudur. Siyasi düzlemde Birleşik Amerika ve Batı kaynaklı olması, İngilizcenin hızlı bir şekilde yaygınlaşması, ekonomik düzlemde uluslararası sermayenin egemenliği, kültürel düzlemde bir yandan tekdüze bir tüketim kültürü dikte edilirken öte yandan kültür farklılığı olan her gruba ayrı siyasal özerklik verilmesi eğilimi[50] ve ekolojik risklerin artışı bunlar arasındadır.

İçlerinden de iki özellik öne çıkmaktadır: Başta ABD ve Batı kaynaklı olması ve dil olarak İngilizcenin kullanılması. Küreselleşmenin farklı yüzlerinin ABD ve Batı kaynaklı olması, bu görüntülerin her birisinin ABD emperyalizminin eserleri olduğu şeklinde suçlamaları gündeme getirmektedir. Buna ek olarak Evanjelik Protestanlığı da bir sömürü aracı şeklinde görenler bulunmaktadır. Küreselleşmenin kendiliğindenliği ya da Batı kaynaklı ideolojik bir yapının ürünü olup olmadığı öteden beri tartışılan bir konudur.

XXI. yüzyılda insan ırkı XIX. yüzyıla göre dünya dillerini daha kolay öğrenmektedir. Ancak küresel diller orantısız ve hegemonik bir şekilde Avrupalıdır. Özellikle İngilizce, Fransızca ve daha az ölçekte İspanyolcadır. Arapça bir dünya dili olarak güçlü bir iddiada bulunsa da bu, kısmen İslam'ın küreselleşmesi, kısmen de İslam'ın ibadet dili olması sebebiyledir.[51] Her şeye karşın İngilizcenin tüm dünyadaki yaygın etkinliği açıktır. Bugün beğensek de beğenmesek de bu dilin kurguladığı bir dünyada yaşıyoruz. Uluslararası ekonomi, teknoloji, bilimsel, hatta dinsel iletişim dili olması onun yaygınlığının nedenleridir. Tüm dünyada milyonlarca insan, sözünü ettiğimiz bu küresel iletişimde kendilerine yer bulmak amacıyla İngilizce

öğreniyor. Bir dili öğrenmek ve daha sonra kullanmak o kadar da masum bir şey olmayabilir. Bu, İngilizce örneğinde olduğu gibi, aşırı derecede maddi maliyeti gerektirecektir. Ayrıca her dil, onu konuşan kişinin bilincinde kendisine ait değerlere, anlayışlara ve hakikatle ilgili yeni yaklaşımlara yol açacaktır.[52]

Süreçte sadece ABD değil özellikle Orta Doğu ve Orta Asya'da önemli bir aktör olan Türkiye de küresel yaygınlığını geliştiren bir ülke konumundadır. 1990'lı yılların ilk yarısından itibaren Bakü, Aşkabat gibi merkezlerin varoşlarında bulunan evlerin açık pencerelerinden hareketli enstrümanlar eşliğinde popüler Türkçe şarkıların sokağa taşan nameleri duyulmaya başlaması bunun belirtisidir. O günlerden günümüze gelindiğinde bu türden enstantanelerle karşılaşmak olağanlaşmış, bunlar hayatın sıradan davranış örüntüleri haline gelmiştir. Bugün artık Balkanların, Orta Asya'nın birçok merkezi şehrinde İstanbul Türkçesini aksansız konuşabilen genç kadın ve erkekler Türkiye ile bağlantılı ticari ve eğitsel ilişki içerisindeler. Oralardaki önemli merkezlerden gelen insanlar, haftanın hemen her gününde sefer yapan yerel ya da Türk Hava Yollarıyla İstanbul'a gelmekte, böylece çok sayıda kültürel ve ticari unsurları kendi ülkelerine taşımaktadırlar. Bu türden ilişkiler, sadece Türk dilini öğrenmekte değil çocuklara verilen isimlere varıncaya kadar tüm hayat tarzlarında kendini hissettirmektedir.

## NOTLAR

1 Beyer, Peter, *Religion and Globalization*, Sage Publ. London, 1994, s.99.

2 Gündüz, Şinasi, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara Okulu Yay, Ank. 2005, s.67.

3 Giddens, Anthony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, çev. Osman Akınhay, Alfa Yay, İst. 2000, s.20.

4 Robertson, Roland, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Bilim ve Sanat, çev. Ü. Hüsrev Yolsal, Ank. 1999, s.21.

5 Kongar, Emre, *Küresel Terör ve Türkiye*, Remzi Kitabevi, İst. 2002, s.17-20.

* 1945–1991 yılları arasında, NATO (ABD) ve SSCB arasında yaşanan dönem, soğuk savaş dönemi olarak kabul edilir.

6 Giddens, *age*, 22.

7 Gündüz, *age*, s. 67.

8 Berger, Peter, "Küresel Kültürün Dört Yüzü", *Laik Ama Kutsal*, 72.

9 Ortiz, "Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar", 208; ayrıca bkz, Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, YKY, İst. 2000/2010, s.84, 104.

10 Durugönül, Esma, "Küreselleşme ve Toplumlar", *Sosyolojiye Giriş*, 606.

11 Falk, Richard, *Küreselleşme ve Din, İnsanî Küresel Yönetişim*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Küre Yay, İst. 2003, s.77.

12 Erkızan, N. Hatice, "Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine", *Doğu Batı*, sayı: 18, 2002, s. 70.

13 Polgreen, Lydia, "Indian Who Built Yoga Empire Works on Politics", *The New York Times*, April 18, 2010.

14 Berger,agm, 72.

15 Mazrui, A. Ali, "Evrensellik İddiası: Küreselleşen Bir Çağda Batı Kültürü", ed. Kudret Bülbül, *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere, Küreselleşme, Kültür, Medeniyet*, Orient Yay, Ank. 2007, s.259.

16 Mazrui, agm.

17 Kongar, age,

18 Dünyanın en zengin üç adamının gelirleri, en gelişmemiş 48 ülkenin gayri safi yurtiçi hâsılalarına eşit görünüyor. İnsanlığın yarısından fazlasının günde 2 Dolardan daha az parayla yaşama savaşı veriyor. AB'de bir ineğin aylık masrafı, Alt Sahra'da yaşayan bir Afrikalının yılda kazandığından çok daha yekûn tutuyor. Bkz, Chandra, Muzaffar, *Küresel Ahlâk ya da Küresel Hegemonya, Din, İnsanlık Onuru ve Medeniyetler Etkileşimi*, Kaknüs Yay, İst. 2006, s. 19

19 Karşıt tutumların küreselleşmesiyle ilgili olarak bkz, Kutluer, İlhan, "Küreselleşme, Mahiyeti ve Boyutları", *Küreselleşme, Ahlâk ve Değerler*, ed. Yurdagül Mehmedoğlu, A. Ulvi Mehmedoğlu, Litera Yay, İst. 2006, s.16.

20 Kutluer, agm, 43.

21 Kutluer, agm, 44.

22 Robertson, *age*, 166; Kutluer, agm, 37.

23 Kongar, *age*, 23.

24 Kongar, *age*, 29-32..

[25] Benjamin, R. *Barber, McWorld'e Karşı Cihad, Küreselleşme ve Kabilecilik Dünyayı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?* çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İst. 2003, s.224.

[26] Benjamin, R. Barber, "Cihad McDünyaya Karşı: Küreselcilik ve Kabilecilik Dünyayı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?", *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere,* 125-133.

[27] Berger, agm, 78.

[28] Berger, agm, 79.

[29] Van der Land, Don Kalb-Marco, "Mozayiğin Ötesi: Küreselleşen bir Çağda Kültürel Kimliğin Sorgulanması", *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere,* 43.

[30] Ritzer, George, "McDonaldlaştırmaya Giriş", *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere,* 187-188.

[31] Ritzer, agm, 192.

[32] Berger, agm, 78 vd.

* Yuppie, Young Urban Professionals'ın kısaltması şeklinde, genç, zengin ve kariyer peşinde koşan hırslı insanlar için kullanılan bir terimdir.

[33] Berger, agm, 77-78.

[34] Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, 71-72.

[35] Gündüz, *age*, 70-71.

[36] Chandra, *age*, 66-67.

[37] Berger, agm, 81.

[38] Roy, *Küreselleşen İslam*, 115.

[39] Ancak poligam hayat tarzı, Fransa'da farklı bir görünüm sergilemektedir. Orada devlet özel hayata karışmadığı için bir erkek evinde pekâlâ çok eşli bir hayat sürebilmektedir. Meşru çocukla zina ürünü çocuk arasındaki yasal ayrımın son bulması, bağış imkânı ve daha birçok husus Fransa'da çok eşliliği kolaylaştıran faktörlerdir. Bkz., Roy, *age*, 116.

[40] Mazrui, agm, 263-264.

[41] Mazrui, agm, 263.

[42] Mazrui, agm, 265.

[43] Roy, *age*, 9.

[44] Roy, *age*, 97-98, 103, 105; Etiğe yapılan referansın muğlâklığı, İslam'ı sıradanlaştırması (her din iyidir) ile ilgili olarak bkz, Roy, *age*, 103-104.

[45] www.islam.tc/ask-imâm/view.php?q=5276, Mayıs 2002.

[46] Roy, *age*, 99-100.

[47] Roy, *age*, 125-150.

[48] Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*,

[49] Nisa, 4/62; Bakara, 2/95.

[50] Kongar, *age*, 22-28.

[51] Mazrui, "Evrensellik İddiası: Küreselleşen Bir Çağda Batı Kültürü", 259.

[52] Berger, agm, 84.

# KAYNAKÇA


Abercrombie, Nicholas, Hill, Stephen, Turner, S. Bryan, *Dictionary of Sociology*, Penguin Books, 1986.

Akyüz, Niyazi ve Çapçıoğlu, İhsan (ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yay, Ank. 2008.

Argyle, Michael ve Beit-Hallahmi Benjamin, "Yaş ve Din", çev. A. Kurt, *UÜİFD*, S.4, 1992.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay, Ank. 1998.

Aron, Raymon, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yay, İst. 1989.

Arslantürk, Zeki, *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığıkitapları, İst. 1998.

Aslan, Adnan, "Küreselleşme ve Din", *Küreselleşme ve İslam Dünyası Üzerine*, İSAV, Ensar Neşriyat, İst. 2001.

Ataman, Kemal, "Küreselleşme, Dinî ve Ahlâki Çoğulculuk", *İslam'a Giriş, Gençliğin İslam Bilgisi*, DİB, Ank.2006.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay, İst. 2004.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İFAV, İst. 1997.

Bağce, H. Emre, "İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, cilt 8, Sayı 31, 2005.

Baltaş, Zuhal, "Yaptık Demekle Olmuyor Yetkinlik Belirlemede Kullanılan Yöntemler", *Kaynak*, Nisan-Eylül 2003, Sayı 14, http://www.baltas-baltas.com/kaynakdergiyazi.

Barker, Eileen, "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003.

Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yay, İzmir, 1998

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, İst. 1998.

Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Yay, İst. 1984.

Beckford A. James,"The Continuum Between "Cults" and "Normal" Religion", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003.

Bell,. Daniel, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *British Journal of Sociology*, 1977, 88.

Benjamin, R. Barber, "Cihad McDünyaya Karşı: Küreselcilik ve Kabilecilik Dünyayı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?", ed. Kudret Bülbül, *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere, Küreselleşme, Kültür, Medeniyet*, Orient Yay, Ank. 2007.

Benjamin, R. *Barber, McWorld'e Karşı Cihad, Küreselleşme ve Kabilecilik Dünyayı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?* çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İst. 2003.

Berger, L. Peter & Berger, Brigitte & Kellner, Hansfried *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay, İst. 1985.

Berger, L. Peter & Berger, Brigitte & Kellner, Hansfried, *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, Penguin Boks, 1974.

Berger, Peter, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, Etkileşim Yay, İst. 2006.

Berger, Peter, "Küresel Kültürün Dört Yüzü", *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, Etkileşim Yay, İst. 2006.

Berger, Peter, "Dinin Krizinden Sekülarizmin Krizine", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002,

Berger, Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. A. Coşkun, İnsan Yay, İst. 1993.

Berger, Peter, *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay, İst. 2005.

Beyatlı, Y. Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz,* Kültür Bakanlığı Yay, 1990.

Beyazyüz, M., Alkan, F. S. G., Göka, E., "Fundamentalizmin psikolojisi", http://www.asam.org.tr/temp/temp506.pdf

Beyer, Peter, *Religion and Globalization,* London, Sage Publ. 1994.

Bilgin, Nuri, *Kimlik İnşası,* Aşina Kitaplar, İzmir, 2007.

Bilgiseven, Kurtkan A., *Din Sosyolojisi,* Filiz Kitabevi, İst. 1985.

Bilim ve Ütopya, Mart, 1999, Sayı 57.

Bostancı, Naci, "Toplum ve Kültür", *Sosyolojiye Giriş,* ed. İhsan Sezal, Martı Yay, Ank. 2003.

Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji,* Alfa Yay, İst. 2004.

Brown, David, *A Guide to Religions,* London, 1975.

Bruce, Steve, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal fort he Scientific of Religion,* Vol. 39, No.1, March 2000.

Canatan, Kadir, "İslamofobi ve Anti-İslamizm –Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm,* ed. Kadir Canatan, Özcan Hıdır, Eskiyeni Yay, Ank. 2007.

Chandra, Muzaffar, *Küresel Ahlâk ya da Küresel Hegemonya, Din, İnsanlık Onuru ve Medeniyetler Etkileşimi,* Kaknüs Yay, İst. 2006.

Cole, Stephan, *Sosyolojik Düşünme Yöntemi,* Sosyoloji Bilimine Giriş, çev, Bekir Demirkol, Vadi Yay, Ank. 1999, s.47.

Çayır, Kenan, *Yeni Sosyal Hareketler,* Kaknüs Yay, İst. 1999

Çaykara, Faruk, "Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar", *Ank. Ün. Sosyal Bilimler Enst.* (Doktora Tezi), 2007.

Çelik, Celalettin, *Şehirleşme ve Din,* Çizgi Kitapevi, Konya 2002.

Davie, Grace "Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar", *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* ed. B. Solmaz ve İ. Çapçıoğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.

Davie, Grace, *Modern Avrupa'da Din,* çev. Akif Demirci, Küre Yay, İst. 2005.

Davie, Grace, *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell Publisher, 1999.

Davis, Winston, "Din Sosyolojisi", *Din, Toplum ve Kültür*, der. ve çev. Ali Coşkun, İz Yay, İst. 2005.

Davutoğlu, Ahmet "Bunalımdan Dönüşüme, Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Ayrı Basım, Bilim ve Sanat Vakfı. (2000/2).

Dawson, L. Lorne, "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?", *Cult and New Religious Movements: A Reader*,

Durakbaşa, "Sosyolojide Temel Kuramlar", ed. İhsan Sezal, Martı Yay, Ank. 2003.

Durand, Jean-Pierre, *Marks'ın Sosyolijisi*, çev. Ali Aktaş, Birikim Yay, İst. 2000.

Durkheim, Emile, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, İmge Yay, Ank. 1992.

Durkheim, Emile, *The Division of Labour In Society*, Translated by G. Simpson, The Free Press, New York, 1964,

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By G. Simpson, The Free Press, New York, 1964.

Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yay, İst. 2006.

Durugönül, Esma, "Küreselleşme ve Toplumlar", *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal, Martı Yay, Ank. 2003.

Dündar, Can, "Hakan Yakın'ın Golü", *Milliyet*, 14.06.2008.

E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1972

Engels, "Anti Dühring", *Din Sosyolojisi*, Vadi Yay, Ank. 1998.

Enroth, Ronald, *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, çev. Levent Kıran, Yeni Yaşam Yay, İst. 1998.

Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay, Ank. 2008.

Er, Tuba, "Avrupa'da İslam İmajı ve Müslüman Kadının Konumu" *(Yüksek Lisans Tezi)*, Bursa, 2009.

Ercins, Gülay, "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi,* c.6, S.1, 2009.

Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,* İFAV, İst. 1994.

Erkal, Mustafa, *Sosyoloji (Toplumbilimi),* Der Yay, İst. 1993.

Erkızan, N. Hatice, "Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine", *Doğu Batı,* sayı: 18, 2002.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi,* İklim Yay, İst. 1987.

Falk, Richard, *Küreselleşme ve Din, İnsanî Küresel Yönetişim,* çev. H. Tuncay Başoğlu, Küre Yay, İst. 2003.

Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler,* MÜİF, İst. 1989.

Fındıkoğlu, Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri,* (1-2), İst.Ün.İktisat Fak. Yay, 1961.

Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir,* çev. Nilgün Çelebi, Ank. 1996.

Freyer, Hans, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi,* Ank. Ün. Dil ve Tarih Coğ. Fak. Yay, 1977.

Freyer, Hans, *Sosyolojiye Giriş,* çev. N. Abadan, Ank. Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay, Ank. 1963.

Forese, Paul, "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sociology of Religion,* aquarterly review, vol.65-No.1, Spring 2004

Froese, Paul ve Pfaff, Steven "Explaining a Religious Anomaly: A Historical Analysis of Secularization in Eastern Germany", *Journal for The Scientific of Religion,* Vol.44, No. 4, 2005.

Fursetth, Inger ve Repstad, Pal, *An Introduction to the Sociology of Religion, Classical and Contemporary Perspectives,* Asgate Publishing, 2006.

Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği,* çev. Cemal Aydın, Pınar Yay, İst. 1990.

Garaudy, Roger, *Sosyalizm ve İslam,* çev. N. Şahsuvar, Ank. ts.

Giddens, Anthony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, çev. Osman Akınhay, Alfa Yay, İst. 2000. Robertson, Roland, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Bilim ve Sanat, çev. Ü. Hüsrev Yolsal, Ank. 1999.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay, İst. 2004.

Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Ayraç Yay, İst. 2000.

Giddens, Anthony, *Sosyoloji, Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. M. R. Esengün, İ. Öğretir, Birey Yay, İst. 1997.

Gidens, Anhony, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, Kırmızı Yay, İst. 2008.

Glock, Y. Charles, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay, M. E. Köktaş, Vadi Yay, Ank. 1998.

Gözler, Kemal, *Hukukun Genel Teorisine Giriş: Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*, Ank. US-A Yay, 1998, (www.anayasa.gen.tr/hgt.htm)

Guénon René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Verha Yay, İst. 1999.

Güç, Ahmet, *Satanizm*, DİB, Ank. 2002.

Günay, Ünver, "İslam Dünyasında bir Din Sosyoloğu Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", *AÜİF Dergisi*, S. 6, Erzurum 1986.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay, İst. 2000.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay, İst.1998.

Gündüz, Şinasi, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara Okulu Yay, Ank. 2005.

Hadden, K. Jeffrey, "Sekülerizmden Dönüş", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002.

Hamilton, B. Malcolm, *the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, London and New York, 2001.

Hick, John, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay, Ank. 2002.

http://everything2.com/title/the+difference+between+satanism+and +Satan+worship

http://www.nytimes.com/2004/02/28/world/after-8-year-trial-in-japan-cultist-is-sentenced-to-death.html, *The New York Times*, February, 28, 2004, 11.02.2010; http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,268236,00.html, Monday, Jul.01.2002, 11.02.2010.

http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,268236,00.html, Time, Monday, Jul.01.2002, 11.02.2010.

Iannaccone, Laurence R., Finke, Roger ve Stark, Rodney, "Deregulating Religion: The Economics of Church and State", *Economic Inquiry*, 15, 1997.

Ibn Rüşd, *Averroes Commentary on Plato's Republic*, by E.I.J. Rosenthal, Cambridge, 1956/1969.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Daru'l-Ceyl, Beyrut, ts.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, (1-2), İst. 1991.

İbn Haldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, (1-3), Princeton University Press, 1967.

İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener ve Meslektaşları, Kültür ve Turizm Bak. Yay, Ank. 1983

İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, *İslam Sosyolojisi, Giriş Denemesi*, Bir Yay, çev. Rıdvan Kaya, İst. 1986.

Jones, W. T., *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, c.1, Paradigma Yay, İst.

Journet, Nicolas *Evrenselden Özele Kültür*, çev. Yümni Sezen, İz Yay, İst. 2010.

Juergensmeyer, Mark, "Anti-Fundamentalizm", *Sekülerizm Sorgulanıyor"*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002.

Kalaycıoğlu, Sibel, "Toplumsal Yapı; Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme", *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, Nova, Ank. 2006.

Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay, İst. 1994.

Kapani, Münci, *Kamu Hürriyetleri*, A.Ü. Huk. Fak. Yay, Ank. 1976.

Kehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Vadi Yay, Ank. 1998.

Kirman, M. Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay, İst. 2004.

Kirman, M. Ali, *Din ve Sekülerleşme, Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Karahan Kitabevi, Adana, 2005

Kirman, M. Ali, *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Yay, İst. 2010.

Kongar, Emre, *Küresel Terör ve Türkiye*, Remzi Kitabevi, İst. 2002.

Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji, İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, Ütopya Yay, Ank. 2008.

Köktaş, M. Emin, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yay, İst, 1993.

Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay, Ank. 1997.

Köse, Ali, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, Etkileşim Yay, İst. 2006.

Köse, Ali, *Milenyum Tarikatları, Batı'da Yeni Dini Akımlar*, Truva Yay, İst. 2006.

Köylü, Mustafa, "Çağdaş Bir Din Eğitim Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitim Modeli: Batı Örneği", *Dinî Araştırmalar*, c. 6, S. 17, Eylül-Aralık 2003.

Kulish, Nicholas, "In Germany, Xenophabia Diverted by Open Door," *the New York Times*, March 31, 2010.

Kurt, Abdurrahman, *İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*, Emin Yay, Bursa, 2009.

Kurt, Abdurrahman, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Emin Yay, Bursa, 2009.

Kutluer, İlhan, "Küreselleşme, Mahiyeti ve Boyutları", *Küreselleşme, Ahlâk ve Değerler*, ed. Yurdagül Mehmedoğlu, A. Ulvi Mehmedoğlu, Litera Yay, İst. 2006.

Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Modernizm*, Paradigma Yay, İst.2003.

Lala, Avni, "Dini-Sosyal Hareketlerin Sosyolojik Tahlilinde İşlevselci Yaklaşım", *U.Ü. Sosyal Bil.Enst. Y. L. Tezi*, Bursa 2010.

Levine, Saul, "The Joiners", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003.

Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, YKYay, İst. 2000/2010.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay, İst.

Marks ve Engels, "Alman İdeolojisi", *Din Sosyolojisi*, Vadi Yay, 1998.

Marks, Karl, "Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı", *Din Sosyolojisi*, Vadi Yay, Ank. 1998.

Marks, Karl, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, Payel Yay, İst. 1975.

Marks, Karl, *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, c. 1, Sol Yay, 1978.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay, D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay, Ank. 1999.

Martin, "Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002.

Mazrui, A. Ali, "Evrensellik İddiası: Küreselleşen Bir Çağda Batı Kültürü", ed. Kudret Bülbül, *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere, Küreselleşme, Kültür, Medeniyet*, Orient Yay, Ank. 2007.

Mensching, Gustave, "İslam'ın Sosyolojisi", çev. Ahmet Çekin, *İslâmî Araştırmalar*, c.19, S.4, 2006.

Mensching, Gustave, *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Din Bilimleri Yay, Konya, 1994.

Meriç, Cemil, Saint Simon, İletişim Yay, İst. 1999.

Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay, İst. 1993.

Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yay, İst. 1994, s.27-28.

Odabaşı, Yavuz, *Postmodern Pazarlama, Tüketim ve Tüketici*, MediaCat Yay, İst. 2004.

Ortiz, Renato, "Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar", *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din*, çev. Ş. Gürsoy, İ. Çapcıoğlu, Platin Yay, Ank. 2007.

Oswalt, Conrad, "Seküler Çan Kuleleri", *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, Etkileşim Yay, İst. 2006.

Özkalp, Enver, Sosyolojiye Giriş, Eskişehir, 1998, s.1-6.

Özkan, A. Rafet, *Kıyamet Tarikatları, Yeni Dini Hareketler*, IQ Kültür Sanat Yay, İst. 2006.

Özkan, A.Rafet, *Fundamentalist Hıristiyanlık (Yedinci Gün Adventizmi)*, Alperen Yay, Ank. 2002.

Paden, E. William, "Reappraising Durkheim For The Study of Religion", *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by Peter Clarke, Oxford University Press, 2009,

Paden, William E., *Interpreting the Sacred*, Beacon Press, 1992.

Paden, William E., *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, Sentez Yay., Bursa, 2008.

Perland, Paul ve Olson, Daniel V.A. "Religious Market and Intensity of Church Involvement in Five Denominations", *Journal for The Scientific of Religion*, Vol. 39, No.1, March 2000.

Perşembe, Erkan, "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, (Güz 2002), Yıl: 6, S. 13.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yay, İst. 2008.

Platon, *Yasalar*, çev. C. Şentuna-S. Babür, Kabalcı Yay, c.2, İst. 1998.

Polgreen, Lydia, "Business Class Rises in Ashes of Caste System", *The New York Times*, Semtember 10, 2010.

Polgreen, Lydia, "Indian Who Built Yoga Empire Works on Politics", *The New York Times*, April 18, 2010.

*Redhouse İngilizce Türkçe Sözlük*, İstanbul, Redhouse Yay, 1978.

Ritzer, George, "McDonaldlaştırmaya Giriş", ed. Kudret Bülbül, *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere, Küreselleşme, Kültür, Medeniyet*, Orient Yay, Ank. 2007.

Robertson, Roland, "Din Sosyolojisinin Gelişimi", *Din Sosyolojisi*, Der. M. E. Köktaş, Y. Aktay, Vadi Yay, Ank. 1998.

Rosenthal, I. J. Erwin, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay, İst. 1996.

Rosseau, J. J., "İçtimai Mukavele", çev. S. Evrim, M. Evrim, *Rousseau*, Türkiye Yay, İst. 1967.

Roy, Oliver, *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay, İst. 2003.

Sarıbay, A. Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, Alfa Yay, İst. 2001.

Sennett, Richard, *Karakter Aşınması*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay, İst. 2002.

Sezal, İhsan, *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal, Martı Yay, Ank. 2003.

Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay, İst. 2000.

Sezer, Baykan, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İst. Üniv. ed. Fak. Yay, 1981.

Sezgin, *Sosyoloji Teorileri*, c.1, Yunus Emre Yay, Konya 1994.

Sharpe, Eric J., *Understanding Religion*, St.Martin's Press, New York 1983.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay, İst. 1997.

Slattery, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ü. Tatlıcan, G. Demiriz, Sentez Yay, İst. 2007.

Stark, Rodney, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002.

Stark, Rodney, "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Cult and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003.

Subaşı, Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yay, İst. 2004.

Swatos, H.William ve Christiano, J. Kevin, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Yay, İst. 2002.

Swingewood, Alan, *Cultural Theory and the Problem of Modernity*, St. Martin's Press, New York, 1998.

Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay, Ank. 1998.

*Şemsettin Sami*, Kamus-ı Türkî, Derseadet, 1317.

Şentürk, Recep, *Yeni Din Sosyolojileri*, Gelenek Yay, İst. 2004.

Şeriati, Ali, *Dinler Traihi*, Kırkambar Kitaplığı, İst. 2001.

Şerif, M. M., "Yunan Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, çev. Kasım Turhan, c. 1, İnsan Yay, İst. 1990.

Tan, Mine E., *Toplumbilime Giriş*, Ank. Ü. Eğitim Fak. Yay, Ank. 1981.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay, 1963.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi, Giriş*, Ank Ün. Basımevi, 1968.

Taştan, A. Vahap, *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*, Kayseri B. Ş. Belediyesi, Kültür Yay, 1996.

The Pew Global Attitudes Project, www.*people-press.org*

*The Satanic Bible*, The Book of Satan.

Thompson, Ian, *Odaktaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*, çev. B. Zakir Çoban, Birey Yay, İst. 2004.

Tolan, Barlas, *Sosyoloji*, Adım Yay, Ank. 1996.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi,* çev. Hülya Tufan, YKY, İst. 1994.

Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam,* çev. Yasin Aktay, Vadi Yay, Ank. 1991.

Turner, Bryan S., *Weber and İslam,* London, 1974.

Turner, Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm,* çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay, İst. 2002.

Turner, S. Bryan, *Max Weber ve İslam,* Vadi Yay, Ank. 1991.

Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi,* Ocak Yay, Ank. 2002.

Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı,* Der Yay, İst. 1981.

Ülken, Z. Hilmi, *İslam Felsefesi,* İst. 1967.

Van der Land, Don Kalb-Marco, "Mozayiğin Ötesi: Küreselleşen bir Çağda Kültürel Kimliğin Sorgulanması", ed. Kudret Bülbül, *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere, Küreselleşme, Kültür, Medeniyet,* Orient Yay, Ank. 2007.

Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Din, Toplum ve Siyasal Sistem,* İst. 2000.

Vrijhof, Hendrik P., "Din Sosyolojisi Nedir?", *Din Sosyolojisi,* Der. M. E. Köktaş, Aktay, Vadi Yay, Ank. 1998.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi,* çev. Ü. Günay, İFAV, İst. 1995.

Wallerstein, Immanuel ve arkadaşları, *Sosyal Bilimleri Açın,* çev. Şirin Tekeli, Gulbenkian Komisyonu, Metis Yay, İst. 2000.

Wallis, Roy, "Three Types of New Religious Movement", *Cult and New Religious Movements: A Reader,* ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing, 2003.

Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay, İst. 1985.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, the Relationships Religion and The Economic and Social Life in Mo-*

*dern Culture,* translated by Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.

Weber, Max, *The Sociology of Religion,* Translated by Eprahim Fischoff, Beacon Press, Boston, 1963.

Wilber, Ken, *Transandantal Sosyoloji,* çev. C. Polat, İnsan Yay, İst. 1995.

Wilson, Bryan, *Dinî Mezhepler, Sosyolojik Bir Araştırma,* çev. A. İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İz Yay, İst. 2004.

Wilson, Rodney, "İslam Ekonomisinin Bir Öncüsü Olarak İbn Haldun", çev. İbrahim Halil İnal, *İslami Araştırmalar,* c. 11, S. 3–4, 1998.

Wuthnow, Robert ve Lawson, P. Matthew, "Sources of Christian Fundamentalism in the United States", *Accounting for Fundamentalism Project,* ed. E. Marty and R. Scott Appleby, The University of Chicago Press, 2004.

www.angelfire.com/oh/Satanica666/philip2.html

www.islam.tc/ask-imâm/view.php?q=5276, Mayıs 2002.

Yıldırım, Ergün, *Sosyolojik Pozitivizm ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi,* http://sbe.dpu.edu.tr/9/199.pdf

Yılmaz, Nuh, "ABD'nin Kimlik Arayışı", *06.09.2010 Star Gazetesi,*

Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş,* çev. İ. Çapçıoğlu, H. Aydınalp, Birleşik Yay, Ank. 2006.

# DİN SOSYOLOJİSİ

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Toplumsal bir varlık olarak bireyler, genelde toplumsal yapı-din ilişkisini ve özelde toplumsal sorunlar karşısında dinin rolünü anlamaya ilgi duyabilirler. Ne var ki, din kaynaklı toplumsal olaylar çoğu defa uzman görüşüne başvurmayı gerekli kılacak ölçüde karmaşık olabilir. İşte elinizdeki eser ilgili teorik bilgilere de yer vererek, dini karakterli toplumsal olayların analizinde bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Bu çalışma, öncelikli olarak, Din Sosyolojisi öğrencilerine hitap etmekle birlikte, din-toplum ilişkisine dair derli-toplu bilgi edinmek isteyen her düzeyden okuyucunun da ilgisine karşılık verebilecek düzeydedir.



DORA YAYINCILIK LTD. ŞTİ.

Altıparmak Mh. Bozkurt Cad. No:10 Osmangazi / BURSA
Tel: 0.224 221 38 39 - 220 36 73 Fax: 0.224 220 36 73
www.dorayayincilik.com.tr info@dorayayincilik.com.tr



